ملامح للثورة الثقافية

هل نستطيع ان ندّعي او نملك ان نحدث ثورة ثقافية في المجتمع العربي ؟ الواقع ان كل ثورة ، ثقافية كانت ام سياسية ام اجتماعية ام اقتصادية ، انما هي حصيلة عوامل متراكمة على سطح كلّ أمة وفي اعماقها ، تشارك فيها الاجيال المتتابعة ، فلا تكون بالتالي الا نتيجة طبيعية لعناصر مختلفة تسهم في خلق « الضرورة » الموضوعية لانبثاق هذه الثورة .

من هنا كان ايماننا عميقا بأن ثورة ثقافية عربية جديدة لا يمكن ان تكون منفصلة عن جميع الثورات العربية السابقة، سواء كتب لهذه الثورات،او لبعضها ، النجاح ام أجهضت، لان المعوّل عليه في هذه الثورات انما هي « البذرة » المكنونة في أعماقها والتي ليس امامها مفرّ من التفتح والاثمار حين تتاح لها الظروف الطبيعية .

ومن هنا ايضا شكنّا بل اتهامنا لكلّ نزعة تنادي بضرورة قيام الثورة انطلاقا من هدم كلّ ما في الماضي وتجاوزه بل ومناقضته .. ومن المؤسف ان هذه النزعة بدأت تذرّ قرنها بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ ، مدّعية ان طريقنا الى النهضة الجديدة يجب ان تكون في خط معاكس للماضي بحجة ان هذا الماضي هو سبب تلك الهزيمة . وتلك الادانة للماضي كلّه ، من غير تحفّظ ولا استثناء ، تتناقض اعمق التناقض مع جدلية التاريخ ومنطق المجتمعات المتطوّرة ، لان الاخفاق مكتوب لكل ثورة تريد ان تبدأ دائما من جديد ، اي من نقطة الصفر ، هادمة مشاركة جميع الاجيال السابقة ، زارعة التعسّف والاعتباط في مقاييس الإنطلاق التي تبنى عليها المجتمعات .

ان نزعة « الرفض » التي تميّز هذا المذهب الجديد قائمة على « ردّ فعل » ، وليس على « فعل » . انها ردّ فعل للهزيمة لا يسع المرء ازاءه الا ان يتساءل عن « الفعل » الحقيقي للتحرّر من هذه الهزيمة. فاذا لم يصمت اصحاب هذا المذهب عن الجواب ، فهم يذهبون يلتمسون« الفعل » من خارج المجتمع الذي يعيشون فيه ،ويريدون ان يفرضوا فعلا مستمدّا من تجارب اجنبية ، من غير ان يدرسوا معطيات المجتمع العربي وظروفه وبناه المختلفة ، ويتدبّروا بالتالي امكان تطبيق هذه التجارب الخارجية ومدى صلاحيتها لمجتمعهم .

وقد لا يكون عجيبا ان يقف أصحاب هذا المذهب موقف التعالي الذي يبلغ احيانا حدّ التحقير والازدراء للشعب الذي يتوجهون اليه ، اذ يتهمونه بالجهل والقصور، ولا يتورّعون عن شتمه بنزعة من التشفي والحقد تتجاوز كل حدّ في طلب الايجاب . ولعلّ هذا يجاري مطلبهم في الثورة الكاسحة التي لا تبقي ولا تذر .. ولكن يفوتهم دون شك ان يتساءلوا عمن عساه يقوم بهذه الثورة المطلوبة ، ويغرب عن بالهم ان شعبا يحتقرون ماضيه ويشتمون تراثه ويرتابون بقدراته سيكون أعجز من ان يقوم بثورة ليس لها جذر في أرضه ولا أصل في أعماقه ، لان هذه الثورة ستكون مفروضة عليه من خارج، او من فوق ، لا يستجيب لدوافعها ولا يحسّ نبضها في عروقه . وهكذا تصبح « الثورة » غير ذات موضوع ، تصبح كلمة ميتة لانها ترفض ان تستمد نسغها من العرق الحقيقي الذي يغذيها .

غير أننا اذ نشير الى هذا الماضي وتراثه ، فليس لكي ننزله منزلة التقديس : ان في هذا التراث الذي نعتزّ به جوانب كثيرة قد بليت واصبح من الضروري تجاوزها. فكما اننا لا نرفض ان نفيد من تراث الامم ومن مذاهبها المتطورة ، ولا سيما المذهب الاشتراكي ، فاننا لا نرفض ان ننتقد ما لم يعد في تراثنا وماضينا يتلاءم وروح التجديد والتحرّر والانطلاق لبناء مجتمعنا الجديد . ولكن يبقى اننا نرفض أن نجتث جذورنا ، وان ننطلق من العماء والخواء بحجة الثورة والتجديد .

من هنا ايماننا بمرتكزات أساسية للثورة الثقافية التي نصبو اليها : ايماننا على الصعيد السياسي والقومي بالوحدة العربية وبأنها المصهر الحقيقي لكلّ الثورات التقدمية ، وايماننا على الصعيد الديني والفلسفي بضرورة تجديد المفاهيم وتطويرها والانطلاق من رحابة العقيدة الدينية وسعة باب الاجتهاد ، لا سيما اذا تذكرنا ان الدين في تاريخنا الخاص كان في معظم احواله ، قوة تحرير وتوحيد ولم يكن « افيونا » للتخدير ، وهذا ما يقرّه كثير من المؤرخين ومن المفكرين الماركسيين المعاصرين امثال جارودي ورودنسون ... ولكن هذا لا يحجب عنا ضرورة مراجعة كثير من الاحكام والقواعد على ضوء العلم والمنطق وروح التطوّر .

اما على صعيد الابداع الادبي ، فنحن من الذين يؤمنون بان الانتاج الحديث ، منذ عصر النهضة ، قد حقق منجزات هامة في تاريخنا الفكري ، يجدر بنا ان نستعرضها استعراضا تسجيليا ونقديا ، سواء في ميدان الشعر او الرواية او القصة او المسرح او النقد . وهنا ايضا لا مناص لنا من التبصّر في تحليل كثير من النزعات الفنية التي يزعم اصحابها انهم يريدون بها التجديد ، بينما هي مجلوبة من غير ارضنا ، غير منسجمة مع مقتضيات ثورتنا المنشودة .

قرأت العدد الماضي ...

عهدت رئاسة تحرير « الآداب » في نقد هذا العدد الممتاز من المجلة الى ثلاثة من المفكرين العرب يتناول كل منهم مختلف موضوعات العدد ، بحيث يتضمن العدد القادم ثلاث مقالات تعبر كل منها عن وجهة نظر مستقلة في مجموع مقالات هذا العدد .

وهذه محاولة جديدة في تناول مادة «الآداب» تترك مجالا واسعا لاختلاف وجهات النظر . وستفسح المجلة صدرها أيضا لما يوافيها به القراء من آرائهم حول هذا العدد الممتاز ، حرصا على المزيد من النقاش الحيّ .

« الآداب »

ان الميزان الذي يجب ان نزن به مختلف مظاهر نشاطنا الثقافي الذي يتجه الى ثورة شاملة ، هو ميزان النقد والموضوعية ، وليس ميزان الرفض والسلب والنزق العصبيّ ... واذا جاز لنا في أعقاب حزيران ان نستسلم للغضب ونلعق جروحنا الدامية ، فقد آن لنا ان ننصرف الى معالجة الكارثة بروح من المسؤولية والرصانة يعطي اروع صورة عنها مناضلون منا في الجبهات وفي الارض المحتلة يموتون للدفاع عن شرفنا وعن قيمنا وعن حضارتنا التي لا نستطيع ان نبني حضارة جديدة الا انطلاقا من جذورها .

***

وبعد ، فبهذه الروح من المسؤولية والموضوعية ، حاولنا ان نخطط لهذا العدد الخاص من « الآداب » . وحين جعلنا شعاره « نحو ثورة ثقافية عربية » كنا ندرك المصاعب التي تعترض مثل هذا المشروع الذي يتجاوز اضخم الامكانيات ، ولذلك حرصنا على تضمين الشعار ما يشير الى النزعة التي تحتاج الى تأصيل وتجربة عميقة وطويلة قبل ان تتحقق واقعا جليا .

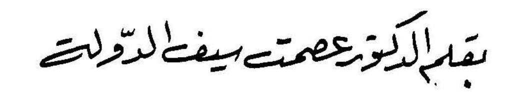
ومع ذلك ، فقد أصيب التخطيط نفسه الذي كلّفنا عددا من المفكرين العرب بمحاولة معالجة موضوعاته ، اصيب بفجوات عديدة من جراء تخلّف الكثيرين عن القيام بالتزاماتهم لاسباب وجيهة احيانا ، وغير وجيهة اغلب الاحيان .. ولعلّ هذه احدى الآفات التي ينبغي معالجتها لدى المثقفين العرب : ان حسّ المسؤولية يحتاج عندهم الى تعميق ..

غير أننا نرجو ، رغم ذلك كله ، ان نقدّم للقارىء العربي في هذا العدد ما يشير الى الخطوط الكبرى لثورة ثقافية عربية تفتح امامنا الطريق لبناء ركائز متينة لمجتمع متطوّر .

سهيل ادريس

الوحدة العربية
ومعركة تحرير فلسطين





— أ —

منذ ان اغتصب الصهاينة جزءا من الارض العربية في فلسطين سنة ١٩٤٨ ، رفع في الوطن العربي شعار يقول : ((ان الوحدة هي الطريق الى تحرير فلسطين)) ، على اساس من القول بان دولة الوحدة هي القادرة — وحدها — على أن توفر المتطلبات المادية والبشرية والاستراتيجية الكافية لتصفية دولة اسرائيل في معركة قصيرة تضع فيها العالم امام الامر الواقع . وكان لابد من ان تتحرر الدول العربية اولا حتى تقيم الوحدة فتحرر فلسطين . وهكذا كانت هزيمة ١٩٤٨ ، التي عرفت باسم ((النكبة)) محركا اول لقوى التحرر العربي التي استطاعت خلال العشر السنوات التالية ان تجلي الجيوش المحتلة عن كثير من اجزاء الوطن العربي . ومع كل خطوة تحررية كان يبدو كما لو كان موعد الوحدة قريبا، وان الارض المغتصبة من فلسطين في طريقها الى الحرية . وبلغ التفاؤل ببعض العرب حد دراسة تفاصيل الوحدة التي هي الطريق الى تحرير فلسطين فقيل انها تلك التي تقوم فيما بين الدول العربية المحيطة بالارض المحتلة واسموها ((دولة الوحدة الطوق)) . وظل ذلك الشعار سائدا الى أن تحققت الوحدة بين مصر وسورية سنة ١٩٥٨ . وانتظرت الجماهير العربية في كل مكان ان توفي دولة الوحدة بمسئولياتها فتكمل الطوق او تحرر فلسطين . وطال الانتظار الى ان وقع الانفصال سنة ١٩٦١ . وقع سهلا بدون مقاومة . وقبل سريعا بدون انتظار . وثبت من كل هذا ان الامل الذي عقد على وحدة ١٩٥٨ في تحرير فلسطين كان املا غير واقعي ومتسرعا معا ، اذ ان وحدة ١٩٥٨ لم تفشل في تحرير فلسطين فحسب، بل فشلت حتى في الحفاظ على وجودها . ومنذ سنة ١٩٦١ التقت اغلب القوى في الوطن العربي ، وفي العالم ، على محاولة دفن قضية الوحدة وقضية تحرير فلسطين معا تحت ركام من الصراعات الدولية والاقليمية. الى ان جاء حزيران (يونيو) ١٩٦٧ فاذا بالقدر الاكبر من القوة العربية يقاتل متراجعا في صحراء سيناء بينما كان قد تقدم اليها دفاعا عن دمشق .

وكان ماكان .

وكان طبيعيا ان تعصف هزيمة حزيران (يونيو) بكثير مما كان سائدا في الوطن العربي من افكار واتجاهات ، وان تثير الشك في مبررات وجود كثير مما كان موجودا من قوى ونظم ، وان تشيع اضطرابا شديدا في المقدرة على رؤية المستقبل الذي كان يبدو — حينئذ — حالك السواد. غير اننا الان ، وبعدما يقارب ثلاث سنوات من الهزيمة نستطيع ان نرى بوضوح ان ليس كل ماكان في حزيران (يونيو) سنة ١٩٦٧ كان سيئا .

لقد كان اسوأ ما فيه ان الامة العربية ، ذلك الطرف الاصيل الذي لم يكن ممثلا في المعركة ، قد دفعت من ارضها ، وابنائها ، وكرامتها ، ثمنا فادحا لاخطاء القوى الاقليمية . غير انه في مقابل هذا كشفت الهزيمة العاجلة للدول العربية عن عجزها الذي لا مفر منه عن تحرير فلسطين. وادى هذا الى ان دخلت الجماهير العربية ساحة المعركة في يومي ٩ و ١٠ حزيران (يونيو) سنة ١٩٦٧ لتفرض الصمود اولا ، ثم لتستمر في القتال بعد هذا في شكل منظمات جماهيرية مسلحة . وهذا كسب لاشك فيه . فلاول مرة في التاريخ العربي المعاصر توجد في الارض العربية قوة مقاتلة لاتحمل هوية اية دولة عربية .

هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى انهار الركام الذي حاولت قوى كثيرة ان تدفن تحته قضية تحرير فلسطين . لم يعد أحد يذكر الاسباب التي كانت ذرائع القتال في حزيران (يونيو) سنة ١٩٦٧ ، ونسي الناس خليج العقبة وحق المرور فيه ، وتجاوزت المعركة ازالة آثار العدوان ، وفرض على الدول العربية الا تسترد ارضها الى ان تحدد لها موقفا صريحا من تحرير فلسطين . وهكذا برغم كل شيء ، برغم المناورات ، وبرغم التآمر ، وجد جميع الاطراف انفسهم وجها لوجه امام حقيقة المعركة : اما الوجود العربي واما الوجود الاسرائيلي في فلسطين . وهو كسب لاشك فيه . كسب من حيث هو الغاء للمسيرة المغلوطة التي حاولت قوى كثيرة ان تدفع بالجماهير العربية اليها قفزا فوق قضية تحرير فلسطين .وكسب من حيث اننا قد عرفنا ، ولو بعد دفع ثمن فادح للمعرفة ، ان احدا في الوطن العربي لايستطيع ان يزعم لنفسه الحرية قبل ان تتحرر فلسطين، او ان يحلم احلام الرخاء والاشتراكية في جوار الوجود الاسرائيلي في فلسطين .

وعندما فرضت معركة تحرير فلسطين ذاتها على الناس ، عاد الحديث عن علاقة الوحدة بتحرير فلسطين . ورفع في الساحة شعار مختلف يقول : ((ان تحرير فلسطين هو الطريق الى الوحدة العربية وليست الوحدة العربية هي الطريق الى تحرير فلسطين)) . وزاد اصحابه فأسموه ((استراتيجية)) .

وهو قول غير واقعي ، ومتسرع معا .

اما انه غير واقعي فلان القوى المعادية هي التي بدأت معركة احتلال جزء من الارض العربية في فلسطين سنة ١٩٤٨ وفي غيبة دولة الوحدة. وهي التي بدأت معركة تأمين الوجود الاسرائيلي سنة ١٩٥٦ وفي غيبة دولة الوحدة . ثم انها هي التي بدأت معركة فرض الاعتراف بدولة اسرائيل سنة ١٩٦٧ وفي غيبة دولة الوحدة أيضا . فحتى لو كانت هزيمة الدول العربية في حزيران (يونيو) سنة ١٩٦٧ ، ورفض الجماهير العربية للهزيمة واستمرارها في القتال ، قد حول المعركة مما اراد بها الصهاينة الى معركة لتحرير فلسطين ، فان هذا لايغير شيئا من حقيقة ان العدو هو الذي اختار وحدد تاريخ المعركة ، وفرضها في الوقت الذي اختاره وحدده . وعلى هذا يمكن القول بان القوى المعادية قد استعجلت معاركها سنة ١٩٤٨ ، وسنة ١٩٥٦ ، وسنة ١٩٦٧ ، لتثبيت الوجود الاسرائيلي ((داخل حدود آمنة ومعترف بها)) في غيبة دولة الوحدة لان تلك القوى تعرف ان الوحدة العربية هي الطريق الموثوق الى تصفية الوجود الاسرائيلي وتحرير فلسطين ، وان غيبة دولة الوحدة تقدم لها اكثر الظروف ملاءمة لتحقيق غاياتها العدوانية .

ان هذا يبدو لنا اكثر اتفاقا ، واتساقا ، مع الواقع الذي نعرفه ،من

الزعم الذي يوحي بان القوى العربية ، او اية قوة عربية ، هي التي اختارت ان تبدأ وتخوض المعركة القائمة من اجل تحرير فلسطين وفي غيبة دولة الوحدة تنفيذا ((لاستراتيجية)) أعدت من قبل على اساس ان ((تحرير فلسطين هو الطريق الى الوحدة العربية وليست الوحدة العربية هي الطريق الى تحرير فلسطين)) .

وهو قول متسرع ، لان اصحابه لم يصبروا على انفسهم ، ولا على الظروف حتى يتبينوا : اولا – ما اذا كان النضال القائم في سبيل تحرير فلسطين سيحقق غايته في غيبة دولة الوحدة أم ان تطورات المعركة،المسلم بانها طويلة ، ومعقدة ، وصعبة ، ستضعهم – ربما اقرب بكثير مما يتصور الكثيرون – امام خيار حيوي : فاما اقامة دولة الوحدة التي توفر لهم العمق الاستراتيجي اللازم لمواصلة القتال واما هزيمة اخرى . وحتى يتبينوا – ثانيا – ما اذا كان بعض المناضلين في سبيل تحرير فلسطين سيكفون عن القتال ليقيموا على الارض المتحررة دولتهم الفلسطينية المسماة ((ديموقراطية)) أم انهم سيواصلون القتال الى ان تقوم دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية .

ذلك لانه اذا كانت المعركة تدور الان في ظل تأييد ودعم ((حلف الخرطوم)) الذي انعقد بين الدول العربية في آب (اغسطس) سنة ١٩٦٧ من اجل ((ازالة آثار العدوان)) فان هذا الحلف موقوت – على احسن الفروض – بغايته ، وعندما تنتهي مرحلة ((ازالة آثار العدوان)) على اي وجه تكون نهايتها ، يكون الحلف قد استنفد اغراضه فينفض . حينئذ تبدأ ((فعلا)) معركة تحرير فلسطين . ولم يقل لنا احد – بعد – كيف تستمر المعركة وقد كفت الدول العربية ، راغبة او كارهة ، عن دعم المعركة ،وغلقت حدودها،وصفت او حاولت تصفية قواعد المناضلين؟. نقول كيف تستمر الا اذا سقطت الاقليمية العربية المتراجعة واقيمت على انقاضها دولة عربية توفر للقتال اسباب الاستمرار حتى النصر . انها عندئذ دولة الوحدة النواة او نواة دولة الوحدة .

ومن ناحية اخرى ، لم يقل لنا احد – بعد – كيف يكون تحرير فلسطين طريقا الى الوحدة العربية خاصة اذا كان ذلك الشعار المسمى ((استراتيجية))متضمنا كهدف اقامة دولة فلسطين المسماة((ديموقراطية)). كيف تكون تلك الدولة الاقليمية طريقا الى الوحدة العربية ؟.. ما هي المعطيات الجديدة المتوافرة ، او التي يمكن ان تتوافر لدولة فلسطين ، ولم تكن متوافرة لدول عربية كثيرة تحررت ولم تتوحد . ان كل ما نعرفه من المميزات الخاصة بدولة فلسطين المسماة ((ديموقراطية)) هو ان نسبة اليهود غير العرب فيها ستكون اكبر منها في اية دولة عربية اخرى. فهل يصلح هذا سببا جديدا لتكون طريقا الى الوحدة ؟.

ان هذه اسئلة لاتكفي النوايا – ولو كانت حسنة – للاجابة عليها .

اين الحقيقة اذن ؟

هل ثمة علاقة بين الوحدة العربية وتحرير فلسطين ؟ وان وجدت فما هو مضمونها ، واين تقع ، وكيف تتجسد في هذه المرحلة التاريخية التي يمر بها النضال العربي ؟

في الاجابة على هذه الاسئلة نجتهد بقدر مايطيق هذا الحديث المحدود .

– ٢ –

عندما يكون الحوار دائرا بلغة واحدة ثم لاينتهي الى اتفاق فلا بد من ان يكون ثمة خلاف في مضامين الكلمات التي يستعملها المتحاورون. وتكون الخطوة الاولى ان نعرف ما يعنيه كل طرف بالكلمات التي يقولها. والحوار حول علاقة الوحدة بتحرر فلسطين يدور بين الذين لاينكرون الوحدة ولا ينكرون تحرير فلسطين ، فلا بد اذن من ان يكون ثمة خلاف بين مايعنيه كل منهم ((بالوحدة العربية)) او ((بتحرير فلسطين)) .

ونحن نعتقد ان مرجع الغموض وعدم التحديد في هذه العلاقة الى الذين يتحدثون عن الوحدة العربية او انهم هم المسئولون عن القدر الاكبر منه . ولولا هذا لما رأينا ان كل الناس – فيما يقولون – راغبون في الوحدة العربية ومن دعاتها ، ومع ذلك ماتزال الوحدة ابعد الاهداف العربية عن التحقيق . بل ان اغلب الناس لايعرفون كيف تتحقق وما هي الطريق اليها ، ولو عرفوا موقع تحرير فلسطين من هذا الطريق .

وآية هذا ان كثيرين اولئك الذين يتحدثون او يكتبون عن الامة العربية ، وعن القومية العربية ، وعن الوحدة .. الخ ، حديثا يبدو كالمناجاة الذاتية ، ويعز معه الحوار ، لاننا لانستطيع ان نعرف مما يقولون كيف عرفوا ما يتحدثون فيه الا ان يكون عن طريق شعورهم بالانتماء القومي ، اي حالتهم النفسية . والشعور بالانتماء القومي دلالة صحيحة على وجود امة ينتمي اليها المتحدث ، ولكنه لايصلح منطلقا الى تحديد اهداف المستقبل . ونحن نعرف هذا – مثلا – من قول مطروح ومتردد في الادب القومي العربي ، في كل الادب القومي العربي تقريبا ، كما لو كان بدهيا . ذلك هو القول باننا مادمنا امة عربية واحدة ((فيجب ان تكون لنا دولة سياسية واحدة)) . او اننا ما دمنا امة عربية واحدة ((فيجب)) ان نساهم جميعا في تحرير فلسطين . والشعور بالانتماء القومي يبرر اننا امة عربية واحدة ، اما لماذا ((يجب)) ما بعد هذا فلا جواب . او ان ثمة اجابات غير وافية . او اجابات صحيحة وان كانت هي ذاتها غير مبررة قوميا . مثل تلك الاجابة التي تقول ((يجب)) ان تقوم الوحدة لانها الطريق الى تحرير فلسطين ، لان دولة الوحدة – وحدها – هي القادرة على توفير المتطلبات اللازمة لتحقيق نصر عسكري ضد الصهيونية . وهو قول صحيح . ولكن المسألة هي كيف عرفنا انه صحيح . ان كنا عرفناه عن طريق ممارسة القتال الفاشل عشرين عاما ضد اسرائيل ، فان هذا يبرر قيام الوحدة ، في الحدود والى المدى، وبقدر ما توفر لنا اسباب التفوق العسكري اللازم لهزيمة اسرائيل، لا اكثر . ثم تنفض الوحدة بعد ان تكون قد ادت مهمتها . وفي هذه الحالة تكون الوحدة غير لازمة بالنسبة الى الدول التي لاتحيط باسرائيل، بل وتكون الوحدة العسكرية بين الدول التي تحيط بها بديلا صالحا من الوحدة السياسية لانها توفر المتطلبات اللازمة للتفوق العسكري او يمكن ان توفرها . بل نزيد فنقول ان حتى الوحدة العسكرية لاتكون لازمة ، لو احسنت بعض الدول العربية استخدام امكانياتها المتاحة ماديا وبشريا. اذ لو احسنت لكانت قادرة على هزيمة اسرائيل . وفي كل الاحوال ستكون علاقة الوحدة بتحرير فلسطين موضوعا من ((صلاحية)) العسكريين ، قادة المعركة ، الذين يقررون مضمون تلك العلاقة ، واين تقع ، وكيف تتجسد طبقا لتطورات استراتيجية او تكتيك القتال ضد اسرائيل .

اما اذا كنا قد عرفنا ان ((الوحدة العربية)) لازمة لتحرير فلسطين عن طريق البحث العلمي في تلك الظاهرة الاجتماعية التي تسمى ((امة)) واكتشاف العلاقة الموضوعية بين الوجود القومي والوحدة القومية ، فان الوحدة تكون لازمة لزوما موضوعيا ، فنلتزمها غاية في معركة تحرير فلسطين ، وفي غير معركة تحرير فلسطين ، ولا نعفى منها احدا مهما يكن بعيدا عن ساحة معركة فلسطين ، ولا نتراجع عنها حتى بعد ان تتحرر فلسطين .

هنا يكون موقفنا من الوحدة وتحرير فلسطين موقفا عقائديا ، وليس موقفا انتهازيا .

– ٣ –

والموقف القومي العقائدي يقوم – باختصار – على خمسة اسس متكاملة : –

اولا : ان الامة جماعة بشرية تكونت تاريخيا من جماعات وشعوب كانت مختلفة لغة وتراثا ومصالح ومتصارعة ، ومتفاعلة خلال ذاك الصراع، انتهت بعد مرحلة تاريخية طويلة من المعاناة الى ان تلتحم لتكون شعبا واحدا ذا لغة مشتركة وتراث مشترك ومصالح مشتركة . وهذا لاخلاف عليه . انما الخلاف حول الارض الخاصة والمشتركة كعنصر من عناصر التكوين القومي . ونحن نرى ان الاختصاص برقعة مشتركة من الارض

– التتمة على الصفحة ١٤٥ –



بين الأصالة والتقليد

بقلم الدكتور حسن حنفي

من الواضح اننا نعيش اليوم تراثنا من جديد ، لا من حيث اننا نحاول نشره او تجديده ، وهو ما نعانيه باسم مشكلة « التراث والتجديد » او « القديم والجديد » بل من حيث اننا في لقاء مع حضارة معاصرة ، هي الحضارة الغربية ، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة ، هي الحضارة اليونانية . نعيش تراثنا الماضي ، بمعنى اننا نعيش احدى مشكلاته الاولى الناشئة عن الالتقاء بين حضارتين: الاولى ناشئة ، وهي الحضارة الاسلامية ، والثانية غازية ، وهي الحضارة اليونانية . وقد تم هذا الالتقاء الاول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري ، وتم هذا اللقاء الثاني ايضا بعد عصر الترجمة الثاني ابتداء من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الان، أي على مدى قرن ونصف من الزمان ، أي اننا امام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين . لذلك يمكننا الحديث عن الفترة الاولى ولا نرى فيها الا مشاكل العصر ، ويمكننا الحديث عن مشاكل العصر ونراها من مخلفات تراثنا القديم .

لقد تم اللقاء الاول بين الحضارة الاسلامية الناشئة والحضارة اليونانية وحدثت ظاهرة « التشكل الكاذب « La Pseudomrrhologie » التي تحدث عنها فلاسفة الحضارة مثل شبنجلر وهي — في رأينا — ظاهرة لغوية محضة تترك فيها الحضارة الناشئة لغتها الاصلية التى اصبحت قديمة لاتستطيع التعبير عن الافق الجديدة التي وجدت نفسها فيها ، وتتبنى لغة الحضارة الغازية الاكثر قدرة على التعبير عن المضمون الاول الذي لم تستطع اللغة القديمة التعبير عنه ، فأصبح الله هو العلة الاولى ، او واجب الوجود على ماهو معروف من صفات الله في الحضارة الاسلامية ومن الفاظ اللغة اليونانية .

ولكن في اللقاء الثاني مع الحضارة الغربية لم يحدث هذا التشكل الكاذب بعد ، فما زالت لغتنا القديمة تعبر عن مضمونها الاول دون ان تستكشف عوالم جديدة يمكن من خلالها اسقاط الفاظنا القديمة والتعبير عن مضمونها في لغة اكثر قدرة على التعبير عنه . فما زلنا نستعمل الفاظ الحلال والحرام ، والدنيا والاخرة ، والجنة والنار ، والملاك والشيطان ، مع ان مفكرينا القدماء قد أسقطوها واستعملوا بدلها الفاظا اكثر عقلانية وعمومية مثل السعادة والشقاء ، وبالتالي لم نستطع ان نستكشف العوالم المعاصرة ، مثل الشعور ، والذات ، والفعل ، والحركة باستثناء محمد اقبال . مازلنا نواجه الحضارة المعاصرة بمقولاتنا القديمة ، ولا ضير ان يكون الانسان وضعيا منطقيا ومؤمنا بالحسين وآل البيت ، ولا ضير ان يكون عالما طبيعيا ومؤمنا بكرامات الاولياء .

نحن نرزح تحت عبء التراث القديم وفي مواجهة التراث الغربي المعاصر ، فينا من كل تراث جزء دون ان تتحقق وحدة الشخصية بين القديم والجديد . نحن لانعيش ثقافة واحدة بل ثقافتين كما يظهر ذلك في ازدواجية التعليم ، وازدواجية الثقافة ، وازدواجية السلوك ، وازدواجية الشخصية بالرغم من مرور اكثر من قرن ونصف على التقائنا بالثقافة الغربية .

وليس الغرض من هذه الدراسة تتبع اثر الثقافة الغربية في فكرنا المعاصر في فترة زمنية معينة بل القيام بوصف مباشر لثقافتنا كما نعيشها اليوم . لذلك لم نشر الى تاريخنا الفكري في المائة عام الاخيرة بل اتبعنا المنهج الوصفي المباشر وهو تحليل ما نعيشه اليوم . الغرض من هذه الدراسة اذن هو تحليل الفكرة (Eidos) لا تاريخها (Télos) على مايقول الفينومينولوجيون او دراسة الظاهرة في المعية الزمانية Syneronisme دون تتبع عناصرها التاريخية « Dicronisme » على مايقول اللغويون المحدثون والبنائيون .

كذلك لم نشأ ذكر أسماء . فمفكرونا المعاصرون قوم أجلاء بذلوا جهدهم بقدر استطاعتهم ولن يكون موقف الشبان منهم موقف اللوم او النعي بل موقف المطور لافكارهم طبقا لتغيرات الظروف . اذا كانوا ينتسبون الى البرجوازية الوطنية اكثر منهم انتسابا للطبقة العاملة . فالشبان اكثر انتسابا الى الطبقة العاملة منهم الى البرجوازية الوطنية، واذا كانوا قد عاشوا في فترة ازدهرت فيها الحياة الادبية والفكرية وكان الاطلاع فيها على الاصول الغربية اكثر سهولة فان الشبان اليوم يعيشون في عصر اقل ازدهارا وأقل اطلاعا على الاصول ، وان كانوا قد عاشوا في فترة كانت فيها مصر مستقلة اسما ومحتلة واقعا ، فان الشبان اليوم يعيشون في فترة الارض فيها محتلة اسما وواقعا ، وهذا مايجعل الشبان اكثر وعيا وأشد حسا .

الغرض اذن من هذه الدراسة دراسة الفكر وتحليل موقفنا من الافكار وهي في الوقت نفسه دراسة للسلوك وتحليل لواقعنا المعاصر ، فالفكر يبدو في المواقف ، والمواقف نفسها تقوم على اساس فكري .

اولا — ثلاثة مواقف بالنسبة للتراث الغربي :

اذا حللنا ثقافتنا المعاصرة وجدنا اننا نأخذ من التراث الغربي مواقف ثلاثة : موقف الانبهار التام من كل ما يأتي من الغرب ، او موقف المعارضة التامة ، او موقف المحايدة الذي يقوم على الترويج للثقافة الغربية بدعوى التعريف بها دون اخذ أي موقف منها .

فالمنبهرون بالغرب يرون في كل فلسفاته خلقا جديدا وفي كل تيار فني لديه ابداعا أصيلا ، ويرون فيه مصدر كل الهام جديد ومنبع كل وحي عصري ، وينتظرون بفارغ الصبر ورود احدث المذاهب الفكرية وآخر الاتجاهات الفنية كما ينتظر البعض آخر صيحات الموضة وآخر المنتجات المستوردة ، ويكون السابق للعرض هو المفكر الحق ، والمثقف العصري ، المطلع على اخر صيحات الفكر ، وعلى أحدث ماأصدرته دور النشر ، مع ان الثقافة الغربية وليدة بيئتها الخاصة ، ونتاج ظروفها . يصور كل مذهب واقعه او يكون رد فعل عليه وليس نتاجا شاملا يعم كل زمان ومكان ، فالاتجاه العقلي في العصر الحديث رد فعل على المعطيات السابقة التي كان يدعو العصر الوسيط الى التسليم بها دون بحث او نقاش ، والاتجاه التجريبي كان رد فعل على التطرف الذي انتهى اليه الاتجاه العقلي ، والاتجاهات الشعورية المعاصرة كانت يأسا من هذا التعارض التقليدي بين العقليين والتجريبيين والغاءه عن طريق

كشف عالم ثالث وهو عالم الشعور او عالم الحياة (١) وقد هاجم الافغاني من قبل هؤلاء المقلدين كما ظهروا في العالم الاسلامي خاصة في تركيا .

وقد يكون الرفض السطحي للتراث الغربي اقرب الى القبول المقنع عند البعض الذين رفضوا الثقافة الغربية لانها صادرة عن الغرب الاستعماري ، يرفضونها لرفضهم اياه ويعادونها لمعاداتهم الاستعمار، والحقيقة ان ثقافة الغرب وأنماطه الفكرية والعملية تتسرب اليهم كما نرى في سلوك البرجوازية الوطنية التي تعادي الغرب من حيث هو قوة استعمارية وتقلده في سلوكه ومثله واسلوب معيشته . لقد كان باشاوات مصر وطنيين يهاجمون الغرب ولكنهم كانوا يبنون قصورهم باسلوب عصر النهضة الايطالي ويؤثثونها بأسلوب لويس الخامس عشر ولويس السادس عشر ، فالرفض الحماسي للاستعمار العسكري قائم على قبول ضمني لانماط الغرب ومثله : معارضة سطحية وقبول مقنع .

اما موقف المعارضة التامة فانه ناشيء من استحسان التراث ومن الاعتقاد بان القديم قد حوى كل الجديد الممكن وانه بالبحث في الماضي يمكن العثور على أسس للحاضر ولما نتطلع اليه في المستقبل . ان كل التيارات الفكرية المعاصرة ان هي الا نبذات من هذا الخضم الهائل الذي ورثناه في تراثنا القديم . كل فكر غربي يأخذ جانبا من هذا التراث القديم ويعقله ويعرضه كمذهب خاص به ثم نقوم نحن بعد ذلك باستيراده وهو في الحقيقة موجود لدينا من قبل أي اننا نطبق على الفكر مانطبقه على المواد الاولية التي تزخر بها تربتنا والتي يأخذها الغرب ثم يعيدها الينا صناعة . فالاتجاه العقلي موجود في التراث القديم ، والاتجاه التجريبي موجود في التراث القديم ، بل ان آخر مكتشفات العلم الطبيعي موجودة في القرآن الكريم ، أي اننا نقضي على جدية الحاضر ونلجأ الى اصالة الماضي ونرى فيه خلاصا لكل مايعرض لنا ، ويسير اقبال الى حد ما في مثل هذا الاتجاه .

وتقوم المعارضة في بعض الاحيان على اعتبار الثقافة الغربية صادرة من الكفار والمشركين الذين لايؤمنون بالله او الذين يؤمنون بالتثليث ، وبالتالي فلا يصح اخذهم اولياء من دون الله او على اعتبارهم اباحيين يتحدثون عن الجنس ويمارسونه علنا ، والحقيقة ان هذا الحكم يقوم على حرمان ذهني وعلى كبت ديني او على حسد منا لهم على حياتهم وتمتعهم بالدنيا ونتمني ان نكون مثلهم ولكننا غير قادرين (٢) .

ثم هناك موقف المحايدين وهو اقرب الى الارتزاق منه الى الحياد، مهمتهم عرض الفكر كمهنة اكثر من التعامل معه ، وهو هذا الموقف الذي بدأ منذ عصر الترجمة الذي بدأ منذ اكثر من قرن ونصف وما زال مستمرا حتى الان ، وهو موقف العارض المروج . مازلنا نتعرف على المذاهب الفلسفية والاتجاهات الفنية دون ان ناخذ منها موقفا الا فيما ندر . فمعظم المقالات في مجلاتنا الثقافية تهدف الى التعريف بالفكر الغربي اكثر مما تهدف الى تمحيصه او الى نقده ، وتتسم بالقبول اكثر مما تتسم بالرفض ، وكأن الرفض السياسي للحضارة الغربية ينقلب الى قبول حضاري لها . لايعدو مجرد نشاطنا الفكري مجرد التاليف في كبرى الشخصيات او امات المذاهب دون ان نذهب الى الاشياء مباشرة ودون ان نحلل الوقائع نفسها التي خرجت منها هذه المذاهب التي نعرضها او ان نحلل وقائع اخرى والخروج بمدلولاتها في نسق فكري عام . وسيتضح ذلك في رسائلنا الجامعية التي لاتتعدى في معظمها دراسة مفكر او اديب وتحليل اعماله وعرض نظرياته بعد الحديث عن بيئته ومؤثراته . المثقف لدينا هو العالم بالفكر الغربي ، والذي يستطيع ان يسرد كثيرا من اسماء المفكرين والعلماء والادباء والفنانين ، وهو الذي يستعمل المصطلحات الغربية الاصلية او يعربها فتنشأ لغة جديدة ((فرانكو آراب)) . كما نجد كثيرا في أبحاث الطلبة بعض المصطلحات الافرنجية فاذا ذكر الاسلام مثلا كتب بجواره (Islam) كما ان البعض يكتب أبحاثه من اليسار الى اليمين ! وكثيرا ما نجد شابا لم يتجاوز الخامسة والعشرين يحرر مقالا في الأدب ويذكر فيه أسماء مئات من الادباء من ايسخيلوس حتى سارتر وكأنه يقرأ في كل اسبوع الاعمال الكاملة لكل اديب ذكره . لقد تحول كثير من مفكرينا الى مجرد معرفين بالمذاهب ومصورين لها ، واصبحت الثقافة مجرد كم .

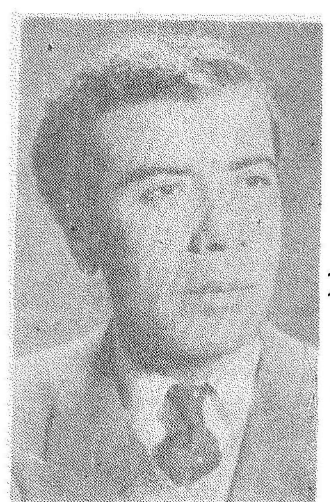
فالمثقف هو اول المطلعين على احدث المذاهب الفكرية والتيارات الفنية واول العارضين لها على صفحات المجلات الثقافية او بالتاليف والنشر. واصبح الفكر مرادفا للقراءة ثم الكتابة . يقرأ الكتاب بالعين ويخرج عدة كتب باليد ، ومن ثم لا يمل الذهن او يفكر بل ينقل ويعرض، ولرب قراءة عشرات الكتب لا ينتج عنها فكرة واحدة. لقد كتب برجسون ((المادة والذاكرة)) في مائتين وخمسين صفحة بعد ان قرأ اكثر من الف مقال ومقال . فبالترويج تكون الكتابة اسرع من القراءة حتى كثر النشر وقل التفكير ، حتى انه ليمكن ان نعد كثرة النشر ظاهرة مرضية اكثر منها صحية ، فنحن نعرف بعضنا البعض بالافكار التي نكرسها فوق الواقع ، والواقع نفسه يحتاج الى من يغوص فيه بالتحليل . لقد اصبح الفكر هو الترديد اي التعامل مع المذاهب لا مع الواقع نفسه . لقد كان من السهل على المروجين للفكر الغربي ان يؤلفوا مئات من الكتب، كل منها يقوم على مصدر أوربي ، فاذا تحدث المروج عن الحرية كان ترويجا للمذاهب الاوروبية وليس تاصيلا للمعتزلة ، واذا تحدث عن التعقيل كان ترويجا للفلسفة العقلية الاوربية وليس تاصيلا لتراثنا العقلي في علم الكلام او في الفلسفة او في اصول الفقه ، واستعمال العقل في دراسة الادب الجاهلي تطبيق لمنهج الشك الديكارتي وليس تطبيقا لمناهج البحث عند الاصوليين او عند علماء الحديث ، وكثيرا ما يحدث ترويج المذاهب دون تعميق لهذه المذاهب نفسها الا مؤخرا عندما يود الباحثون العودة الى التراث القديم حينما تتقدم بهم السن ويحنون الى القديم ويرجون لقاء الله ، فالمروجون للوضعية المنطقية والتحليل العلمي للمفاهيم قد لايكون لديهم وعي كاف لمثل هذا الموقف في تحليل الاصوليين للمفاهيم ، لان التراث القديم في رأيهم لم يتعد مسائل التوفيق بين الفلسفة والدين ، ولم يذهب نحو التحليلات العقلية الخالصة ، او انه لايتجاوز بعض التحليلات الادبية والتطبيقات الفقهية . وهناك المروجون المثالية الخلقية التقليدية بين ماهو كائن وما ينبغي ان يكون ، بين الذين يجعلون الاخلاق علما وصفيا لسلوك الناس وعاداتهم وبين الذين يجعلونها علما معياريا يقنن سلوك الناس ، هذه الثنائية التي ورثت الاتجاهات الدينية القديمة التي كانت تقوم ايضا على الثنائية اللاهوتية بين الحلال والحرام ، الخير والشر ،الثواب والعقاب ، الجنة والنار ، الملاك والشيطان ، النفس والبدن ، الفضيلة والرذيلة .. الخ . وهناك المروجون للاتجاهات الاشراقية في الفلسفة الحديثة ، مازالوا يؤمنون باصلاح الفرد قبل اصلاح الجماعة ، وبأولوية الباطن على الظاهر ، وبان الانسان روح لا بدن وبأن المثالية الاوروبية هي الحقيقة نفسها . ولا ينطبق ما نقوله على العلوم الطبيعية لان العلم لايخص حضارة دون اخرى ولا تقتصر الاكتشافات العلمية على قطر دون قطر . واذا كانت ابحاثنا اقل بكثير من ابحاث الغرب فذلك لضعف امكانيات البحث من ناحية ولانشغال الباحثين في مطالب الحياة اليومية من ناحية اخرى .

وفي تاريخنا الحديث لم نبعث من الحضارة الغربية الا مااتفق مع تكويننا النفسي والذهني وما اتفق مع اوضاعنا القائمة ونزعتنا للتحرر

— التتمة على الصفحه ١٥٠ —

(١) انظر مقالنا في ((الفكر المعاصر)) : ((الظاهريات وأزمة العلوم الاوروبية)) يناير ١٩٧٠ .

(٢)) في زيارة سارتر لمصر في اواخر عام ١٩٦٦ نظمت جمعية الشبان المسلمين ندوة لمهاجمة سارتر باسم الله والدين والاخلاق ، وكانت معظم أسئلة المستمعين حول صلة سارتر برفيقة حياته وعن علاقته معها . شال جاري : كيف يحق لهذا الكافر الفاسق ان يعيش فيعلاقة حرة مع امراة دون عقد شرعي ؟ ثم همس في اذني سرا : ليتني كنت مثله ! فالسؤال يقوم على تملق الحس الديني عند الجمهور وعلى التستر الاجتماعي بالاخلاق والهمس يدل على الحرمان الجنسي الدفين.



الموقف من التراث في الدين والفلسفة

بقلم حسين مروة

— ١ —

يبدو لي ان معالجة الموقف من تراثنا الديني والفلسفي ، معالجة جادة ، تقتضينا التمهيد لهـا بوضع بعض الاسس الضرورية للبحث هنا . وقد يكون في مقدمة هذه الاسس ان نحدد جوهر الموضوع الذي نعالج . وهذا التحديد يستدعي – في رأيي – ان ننظر ،قبل كل شيء ، في قضية الموقف من التراث الثقافي – الكل – بذاته وبمعناه الاشمل . فهذا هو الاصل هنا في اعتقادي ، وهو الذي يمكن ان يصل بنا الى جوهر الموضوع . ولكن ، قبل هذا وذاك ، ينبغي ان يكون لدينا تصور واضح عن مفهوم التراث الثقافي ، ثم عن طبيعة العلاقة بين الواقع المعاصر والثقافة المعاصرة وبين هذا التراث من حيث هو احدى ظاهرات النشاط الخاص لوعي الانسان في واقع ماض من تاريخه.

هناك تصوران متمايزان – ان لم نقل : متغايران – لمفهوم التراث الثقافي :

أ – تصور يراه تراكما كميا لاشكال من الوعي تتجلى في تصورات وافكار وتاملات ومفاهيم منبعها الاساسي ومحركها الاساسي هو الذات بوصف كونها هي الخالقة للموضوع وللقيم . فان مؤدى هذا التصور ان يكون التراث مجموعة من الظاهرات ليس بينها ، بعضها مع بعض ، من وحدة بنيوية . فهي منفصمة بقدر ما بين الذوات المتعددة التي انتجتها من انفصام ، لفقدانها الارض المشتركة اذ ليس بينها وبين واقعها الاجتماعي والتاريخي من صلة ، عند اصحاب هذا التصور الذاتي ، سوى التقائها معه في الزمن التاريخي . واذا قيل لنا : ان الذاتيين لا ينكرون تاثر الانسان بالواقع الذي يعيش فيه ، وانهم – لذلك – لا ينكرون العلاقة التاريخية بين الفكر والواقع – قلنا : هذا صحيح . ولكن ، أي واقع يعنون هنا ؟. انما هم يحصرونه في الواقع الذاتي ، واقع الكائن – الشخص ، أي ان هذه العلاقة وهذا التاثر اللذين يعترفون بهما ينحصران في العلاقة بين ذات المفكر وذات المفكر الاخر ، وفي تاثر هذه الذات بتلك . وهذا يعني – آخر الامر – نفي العلاقة مع الواقع والتاثر به عمليا ، لانه يعني نفي العلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي ، ولا يثبت سوى العلاقة بين الوعي الذاتي والوجود الذاتي . وذلك يؤدي الى نفي التطور الموضوعي .

ولعله من الواضح ان هذا التصور الذاتي عن نتاج الفكر يحرم التراث الثقافي حيوية الحركة ، حركة التطور والصيرورة حين يحرمه الصلة بواقعه الاجتماعي والتاريخي الذي هو الشرط المحدد لحركة تطوره وصيرورته . والنتيجة المنطقية الحتمية لهذا الحرمان هي ان التراث الثقافي ، اذ ينقطع هكذا عن جذوره في « ارضه » التاريخية ذاتها ، يصبح انقطاعه عن ثقافتنا الحاضرة وعن التفاعل معها امرا مفروغا منه بالبداهة .

ب – والتصور الآخر للتراث يقوم على المفهوم المادي التاريخي للعلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي . وبناء على هذا المفهوم يرى في التراث الثقافي انه بنيان متكامل من اشكال متنوعة لهذا الوعي تتجلى في النظرات الجمالية والفلسفية والدينية والحقوقية والسياسية وغيرها لمجتمع معين ، تجليا يطابق – بهذا القدر وذاك وبهذا الوجه وذاك – ظروف العيش المعينة لذلك المجتمع ، والعلاقات الاجتماعية الملائمة لتلك الظروف والمتناقضة معها . وبهذه المطابقة الموضوعية يستمد التراث حركة تطوره وصيرورته من منبعه الاساسي وتحركه الاساسي ، أي من نشاط البشر الواقعيين الذين يصنعون تلك الظروف ويحركون هذه العلاقات او يتحركون في اطارها حركة صيرورة دائمة لا تنقطع ، وانما هي تمضي في « رحلتها » من الماضي الى الحاضر فالى المستقبل عبر طريق قد تعترضه تعرجات او انقطاعات ظاهرية مؤقتة ، وقد تتخلله انعطافات حاسمة او قفزات .

وهنا لا بد ان نشير الى ضرورة التفريق بين هذه النظرة المادية التاريخية في علاقة ماضي الثقافة الوطنية (التراث) بحاضرها وبين النظرة المادية المبتذلة التي تقوم على نفي العلاقة بين الوعي الماضي والوعي الحاضر . وهي بذلك ترى ان الوعي الحاضر هو انعكاس للوجود الحاضر وحسب ، وهو انعكاس مرآوي (نسبة الى المرآة) محض . والمادية المبتذلة تبني على نظرتها هذه رأيا في التراث خلاصته ان لا حاجة اليه في الحاضر ، ولا قيمة له .. وانما الذي ينبغي ان يعنينا في حاضرنا ، مثلا ، معرفة اسرار التكنيك الغربي واتقانه ، دون حاجة بنا الى معرفة آراء السابقين ومعارفهم وفلسفاتهم .. وهذا يختلف اختلافا اساسيا عن نظرة المادية التاريخية للتراث . فهي ، اذ ترى العلاقة الجدلية الحية بين الوجود الاجتماعي في الماضي والوجود الاجتماعي في الحاضر ، ترى العلاقة الجدلية الحية نفسها بين نتاج الوعي الاجتماعي في الماضي (التراث) وبين نتاج هذا الوعي في الحاضر (الثقافة الوطنية المعاصرة) . وبعبارة اكثر تحديدا : تنطلق المادية التاريخية ، في نظرتها للتراث ودراسته وتلمس قيمه ، من نظرتها للعلاقة الجدلية تلك القائمة ، موضوعيا ، بين افكار الناس وتصوراتهم ومعارفهم وصلاتهم الفكرية ونتاج تفكيرهم في الادب والفن والدين والفلسفة والعلم والسياسة وغيرها ، وبين نشاطهم الواقعي في انتاج الخيرات المادية وعلاقاتهم الاجتماعية التي يحددها هذا النشاط،

ولكن هذا كله لا يعني ان المادية التاريخية تنظر الى هذه العلاقة نظرة تبسيطية ميكانيكية ، بل هي تراها علاقة مركبة معقدة يتدخل فيها العنصر الذاتي تدخلا نشيطا ، وان لم يكن هو العنصر الحاسم . ومن هنا تعترف النظرة المادية التاريخية بالاستقلال النسبي الذي تتمتع به الاعمال الفنية والاعمال الفكرية ، ومنها الفكر الديني والفلسفي ، بل هي تؤكد هذا الاستقلال دون ان يفقد علاقته الموضوعية تلك .

***

اذن ، هناك فارق أساسي وجوهري بين التصورين السابقين لمفهوم التراث : التصور الذاتي ، والتصور المادي التاريخي . في التصور الاول يصبح التراث « شيئا » ساكنا جامدا ، دون حركة . فهو اذن دون صيرورة . أي انه يصبح تراثيا وحسب ، ماضيا وحسب ، لا علاقة له بالحاضر ، متجلدا في « وعائه » الزمني الخاص ، محروما قابلية « السيولة » في مجرى التاريخ ، أي قابلية الوصول الى الحاضر والاتصال به والتفاعل معه بحيوية متبادلة ، ويصبح الحاضر نفسه كذلك محروما تاريخه ، بمعنى انه يصبح دون تاريخ ، منقطعا عن ارضه الام . فعليه — اذن — ان يرتجل نفسه ارتجالا ، وان يستجدي ثقافته استجداء من عابري الطريق او من مستعبديه وساحقيه .. عليه ان لا يكون هو نفسه ، بل « غريبا » عنها ، متشردا ، لا مستقبل له ، لانه لا وطن واقعيا له ، لا كينونة متميزة له ، لا بنية محددة لوجوده .

اما في التصور الآخر فالامر على العكس كليا : فهنا التراث الثقافي ليس تراثا وحسب ، ليس ماضيا وحسب ، وانما هو كائن حي متحرك بصيرورة دائمة ، هي صيرورة الحياة الواقعية التي ينبثق منها ويحيا فيها ومعها وهي بدورها تحيا فيه ومعه ولكن بشكل آخر ربما كان شكلها الارقى ، وربما كان شكلها الرافض لها ، وربما كان تعبيرا عن صراعها هي مع نفسها ، صراع بين قواها التي تلد صيرورتها الجديدة وبين قواها الاخرى التي استنفدت طاقة صيرورتها .. غير انه مهما كان نوع العلاقة واتجاهها بين الاشكال الثقافية التي يتكون منها التراث وبين نشاط الناس الواقعيين الذين نشا فيهم وعنهم هذا التراث ، فانها — على كل حال — علاقة قائمة بالفعل تبقى لها جدليتها الحية المتحركة التي تنشيء للتراث تاريخه وحيويته ، وتبني له من هذه التاريخ وهذه الحيوية وحدة متماسكة بين الماضي والحاضر يسكن فيها المستقبل . وهذه العلاقة الجدلية بين ماضي التراث وحاضره لم يستطع رؤيتها او فهمها اولئك المبشرون بنظرية « العودة الى الاصل » أي الى الماضي ، مع رفض الحاضر اطلاقا ، معتبرين ذلك نظرية « ثورية » .. (الاخوان المسلمون مثلا) وهي نظرية رجعية هدفا ومضمونا معا ..

— ٢ —

في ضوء هذا الفارق الاساسي بين مفهومين متمايزين متغايرين للتراث ، وفقا للتمايز والتغاير بين نظرتين رئيسيتين في فهم العالم والتاريخ ذاتيهما ، نستطيع ان نقترب من جوهر الموضوع ، او نصل اليه بالفعل . اي ان القضية في موضوعنا عن التراث : هل هو شيء ساكن ام متحرك ، او هل منبعه الوعي مستقلا استقلالا مطلقا عن الواقع الاجتماعي والتاريخي أم هو ينبع من الوعي بوصف انه — أي الوعي — ليس شيئا مستقلا عن الكائن الواعي ، بل هو من نتاج كينونته او نتاج الصيرورة الحية التاريخية لهذه الكينونة ؟.

والواقع ان الذي يحدد طبيعة كل من المفهومين السابقين هو نوع جوابه عن هذا السؤال ، او عن الشق الثاني منه بالذات على وجه الدقة ، لان كون التراث ساكنا او متحركا يتوقف على تحديد العلاقة بين الوعي والكائن ، من حيث ان التراث الثقافي ، او الظاهرات الثقافية بوجه عام ، تجليات من نوع خاص لوعي الكائن .

ونحن هنا نصل الى النقطة التي يمكن ان ننطلق منها للكلام على الموقف من التراث ككل . فقد صار واضحا ، بما تقدم ، ان الاخذ باحد المفهومين السابقين هو الذي يقرر نوع الموقف .

فان من يتصور التراث الثقافي مجموعة تصورات وافكار وتاملات ذاتية منقطعة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي ، منفصمة بعضها عن بعض كذلك ، لا يمكنه ان يقف من هذا التراث غير موقفه من العاديات « المتحفية » الهامدة ، او من « المومياءات » الجافة لا حركة فيها ولا حياة . ويبدو من البدهي انه يتعذر كذلك على صاحب هذه النظرة ان ينطلق في موقفه حيال التراث من الحاضر الى الماضي ، او ان يجد العلاقة المنطقية بين هذا التراث وبين الواقع المعاصر ، ما دام هو لا يرى العلاقة قائمة حتى بين الظاهرات التراثية وبين واقعها الاجتماعي والتاريخي في الماضي نفسه . فاي شيء — اذا فقدت هذه العلاقة — قادر ان يقيم جسر الصلة بين ماضي الثقافة القومية وحاضرها ؟. وبمثل ذلك من البداهة انه يتعذر عليه ايضا ان يقرر موقفه تقريرا منطقيا مبررا في قضية اخرى هامة كقضية اصالة التراث الثقافي لشعب ما او عدم اصالته . فان المعيار العقلاني في هذه القضية هو مدى التجاوب بين الظاهرات الثقافية في مجتمع معين وبين الظروف الاجتماعية والتاريخية لهذا المجتمع وطبيعة العلاقات الاجتماعية المرتبطة بهذه الظروف ، سواء كان ذلك التجاوب متوافقا كل التوافق ، او بعض التوافق ، مع تلك الظروف وهذه العلاقات ، أم كان تجاوبا سلبيا قائما على الرفض والتخطي ، وسواء جاء ذلك التجاوب بصورة انعكاس مباشر ام بصورة معقدة مركبة تصعب معها رؤيته بغير منظار اسلوبي خاص قادر على الرؤية النقدية التحليلية النفاذة .

اما المعيار الذاتي ، أي النظر الى الظاهرة الثقافية بانها تصدر عن الذات الفردية بوصف كونها عالما قائما بذاته وكونها تخلق وعي نفسها بنفسها وتخلق تصوراتها عن الآخرين بهذا الوعي ذاته وبمعزل عن حياتهم الواقعية — اما هذا المعيار الذاتي ، فلا يصلح معيارا لتقرير اصالة هذا التراث وذاك أو عدم اصالته ، لان التراث عند اصحاب هذه النظرة فاقد عناصر وحدته وحركيته ، فاقد نسيج بنائه المترابط ، بل فاقد كينونته التراثية التاريخية ذاتها ، فهو لا يزيد عن كونه جمعا حسابيا جامدا في مكانه من الزمن ، لا ينتسب الى الانسان الا الانسان العام المجرد المتماثل في كل عصر وكل مجتمع تماثلا كاملا ، أي الانسان الذي لا وجود له اطلاقا على الارض .. فكيف اذن يمكن ان يوصف تراث بهذه المنزلة من التجريد بانه اصيل او غير اصيل ؟. اليس معنى ذلك انه لا موضوع ، اساسا ، للكلام على الاصالة او عدم الاصالة عند اصحاب هذه النظرة الميتافيزيقية والمثالية في مفهوم التراث ؟.

على هذا يمكننا إستخلاص القول بان امامنا الآن موقفين اثنين حيال التراث الثقافي : موقفا مستمدا من نظرة ميتافيزيقية مثالية في قضية الوعي والكائن ، وموقفا مستمدا من نظرة مادية تاريخية في هذه القضية . الموقف الاول يقتضي الانطلاق من الماضي وحده ، بل يقتضي البقاء في الماضي وحده ، لعدم قابليته التحرك خطوة واحدة الى الحاضر ، ما دام هذا الموقف عاجزا عن فهم التراث والماضي والعالم كله في حالة حركة تطور وصيرورة . والموقف الثاني يقتضي الانطلاق ، في فهم التراث وتقويمه ، من الحاضر الى الماضي ، أي دراسة العناصر الحية للتراث ودراسة علاقاته التاريخية بقضايا الماضي في ضوء القضايا والمشكلات والاسئلة التي يطرحها الحاضر للبحث والمعالجة ، وهذا بدوره يقتضي ربط الماضي بالحاضر بحكم التسلسل في منطق الحركة التاريخية ، حركة التطور والصيرورة التي لا تعرف الانقطاع الا جزئيا وظاهريا فحسب . ومؤدى هذه العملية بكاملها لا يقتصر على فهم التراث وقيمه التقدمية والرجعية معا فهما منطقيا عقلانيا حضاريا وحسب ، بل يصل بنا هذا المؤدى الى نهاية ذات شان كبير في موضوعنا ، هي تمكين الحاضر نفسه — ونقصد الثقافة الوطنية في الحاضر — من اكتشاف المبررات الاصيلة لوجوده وكينونته ، أي اكتشاف الجذور التاريخية لهذا الوجود وهذه الكينونة ، فيكتشف الحاضر

بذلك ان له تاريخا ، وان لتاريخه ارضا ووطنا وانسانا واقعيا مرتبطا بهذا التاريخ وهذه الارض وهذا الوطن ، وان له من كل ذلك مجال حركته المستقلة للتطور والصيرورة من جديد نحو المستقبل ، وللانفتاح الاوسع على افضل المكتسبات الثقافية والحضارية العالمية هنا وهناك ، دون حذر او خوف من ذوبان وجوده ، او انسحاق شخصيته ، او « اغتراب » شيء من مطامحه وتطلعاته المسكونة بالمستقبل .

ـ ٢ ـ

علينا ان ننتقل الآن من مجال العام والمجرد الى مجال الخاص والملموس ، أي الى مجال التراث الثقافي العربي بالذات . وعلينا هنا ان نرى : أي الموقفين السابقين نختار في معالجة هذا التراث ؟.

يبقى هذا السؤال مجردا ايضا اذا نحن ابقيناه هكذا معلقا قائما على الفراغ والاطلاق . ولكي يخرج السؤال من هذا الاطلاق ينبغي ان يرتبط بالدواعي الواقعية التي تدعونا اليوم بالحاح اشد مما كانت تدعونا ، منذ المراحل الاولى لنهضتنا العربية الحديثة ، الى « رحلة » استكشاف شامل لتراثنا الثقافي ، والى استيعاب واع لمختلف اشكاله ومحتوياته وقيمه . فما هي هذه الدواعي الواقعية في وقتنا الحاضر ، أي في هذه المرحلة بالذات للحركة العربية التحررية الشاملة ؟.

تقوم هذه الدواعي على مبدأين اساسيين في نظرنا :

المبدأ الاول : وعي الصلة العضوية الحية بين تراثنا الثقافي بوجه عام ، وتراثنا الفكري بوجه خاص ، وبين تاريخنا ، تاريخ مجتمعنا العربي في تطوره وصيرورته خلال اربعة عشر قرنا مضت . أي وعي الصلة بين حركة تطور هذا التراث وصيرورته وبين الشروط الاجتماعية والتاريخية التي تتجسد فيها حركة التطور والصيرورة للمجتمع العربي، وان هذه الصلة هي من نوع صلة الجزء بالكل ، فحركة الفكر جزء من حركة الانسان في نشاطه الواقعي الاجتماعي ، ان لم نقل من نتاجها بالفعل . فتاريخ الثقافة العربية ، وتاريخ الفكر العربي ـ اذا شئنا التخصيص ـ مرتبط بتاريخنا كله ، نابع من القضايا نفسها التي وضعتها امام مجتمعنا مختلف الظروف الاجتماعية في هذا التاريخ . وذلك يعني في نهاية الامر ان ثقافتنا العربية ، ومنها نتاج الفكر العربي بمختلف اشكاله وظاهراته ، ذات اصالة . بمعنى انها اولا ذات اصول واحدة وبنية متكاملة ، وان اصولها هذه ثانيا تضرب في ارض الواقع الاجتماعي والتاريخي الى ابعد اعماق هذا الواقع في مراحل حركته وصيرورته . ويجب الايضاح هنا ان القول باصالة الثقافة العربية بهذا المعنى ، ونتاجها الفكري بخاصة ، لا يتعارض اي تعارض مع الواقع التاريخي الذي لا يمكن ولا يجوز انكاره او تجاهله ، هو واقع ان هذه الثقافة قد افادت كثيرا جدا من ثقافات شعوب واقوام عدة شرقية وغربية ، ابان النهضة الكبرى للثقافة العربية في القرون الهجرية الاولى ، وتفاعلت تفاعلا عميقا مع تلك الثقافات . بل يصح القول هنا ان انفتاحها الواسع لتلك الثقافات وتفاعلها معها بذلك العمق يؤكدان اصالتها فضلا عن كونهما لا يتعارضان مع هذه الاصالة . ذلك بان الواقع التاريخي يشهد ان الثقافة العربية بوجه عام ومنتجاتها الفكرية بالاخص قد استمدت من ثقافات الشعوب الاخرى التي انفتحت لها وتفاعلت معها ثراء داخليا ضخما زادها قدرة على استيعاب متطلبات الحركة التاريخية للمجتمع العربي بعد ظهور الاسلام ، وعلى التجذر اكثر فاكثر في واقع مجتمعها العربي ـ الاسلامي ، أي في القضايا الاساسية التي شغلت تاريخ هذا الواقع وارتبطت بحركته الداخلية .

وليس هذا بدعا في التاريخ ، وليس هو خاصة تفردت بها الثقافة العربية ، وانما هو من فعل قوانين الدياليكتيك الموضوعية لمثل هذا التفاعل بين مختلف الثقافات . ففي مجال العلاقة بين الداخلي والخارجي تقضي هذه القوانين بان الخارجي لا يفعل في موضوع آخر الا عبر العلاقات الداخلية لهذا الموضوع . من هنا ينكشف الخطأ الذي وقع به فريق من الباحثين في الفلسفة العربية حين زعموا انها لا تزيد عن كونها نقلا للفلسفة اليونانية وشرحا لها ، او لا تزيد عن كونها نسخة عربية للفلسفة اليونانية ، وفقا للزعم المعروف عن الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان . ووجه الخطأ في مثل هذه المزاعم ان القائلين بها لم يستطيعوا ان يدركوا منطق الدياليكتيك الداخلي للفكر العربي بعامة ، والفلسفة العربية بخاصة ، في علاقتهما بالاسلام من حيث هو فكر وعقيدة وشريعة معا ، ومن حيث ان فكره وعقيدته وشريعته ليست منفصلة عن الواقع العربي الذي نشأت فيه . كما ان هؤلاء الباحثين لم يدركوا كذلك منطق دياليكتيك العلاقة بين ما هو داخلي في الفكر العربي وما جاءه من الخارج ، سواء عن طريق الفكر الغربي اليوناني أم الفكر الشرقي الهندي والفارسي ، لذلك اباحوا لانفسهم ، بمنتهى البساطة ، ان ينكروا اصالة الفكر العربي ولا سيما الجانب الفلسفي منه . ولو انهم ادركوا هذين المنطقين لكان يسيرا ان يعلموا ان الثقافة اليونانية ما كان لها ان تؤثر تأثيرها المعروف في الثقافة العربية الا بطريقة الانصهار والتحول داخل هذه الثقافة وفقا لمنطق حركتها الداخلية ، وبذلك اتخذت الثقافة اليونانية واقعا عربيا واكتسبت بهذا الواقع حياة جديدة تختلف عن حياتها اليونانية الصرف . وهكذا يجري الامر الآن ، وفق القانون نفسه ، بانفتاح ثقافتنا المعاصرة على الفكر التقدمي العالمي من غير ان نخشى انفصاما عن واقعها العربي المعاصر .

***

المبدأ الثاني : وعي الصلة بين ماضي المجتمع العربي وبين حاضره اولا . وهذا يستتبع ، ثانيا ، وعي الصلة بين تراث الثقافة العربية وحاضرها . وانه لواضح ان هذا المبدأ ينبثق مباشرة ، بالبداهة ، من المبدأ الاول السابق . فانه اذا صح ـ وهو صحيح موضوعيا ـ ان كل تراث ثقافي اصيل متصل عضويا بتاريخ الشعب الذي ابدع هذا التراث ، واذا صح ـ وهو صحيح موضوعيا كذلك ـ ان لتاريخ الانسان الواقعي ، بما يحتويه من تاريخ لفكر الانسان هذا ، حركة تطور وصيرورة مستمرة لا تنقطع الا جزئيا وظاهريا كما سنوضح ذلك ـ نقول : اذا صحت هاتان المقدمتان ـ وهما صحيحتان حقا كما قلنا ـ فلا بد ان ننتهي الى النتيجة التي تمنيناها هنا في المبدأ الثاني ، أي صلة الحاضر بالماضي ، ثم صلة الثقافة الوطنية المعاصرة بتراثها الممتد على رقعة تاريخها القومي . ولكن هذا لا يعني اننا ننكر ما قد حدث بالفعل من انقطاع ، او ما يشبه الانقطاع ، في سلسلة تاريخ المجتمع العربي وتاريخ الثقافة العربي في فترة زمنية هي ـ بالتحديد ـ فترة التسلط الخارجي الاستعماري ، التركي العثماني والغربي ... فان ذلك مما لا يمكن نكرانه ، ولكن المسالة هنا هي ان هذا الانقطاع النسبي جاء قسرا من الخارج ، ولم يكن انقطاعا من الداخل ، أي لم يكن من طبيعة الحركة الداخلية للمجتمع العربي والثقافة العربية ، وهي حركة التطور والصيرورة الملازمة ، موضوعيا ، لتاريخ الكائن ، كل كائن ، ولتاريخ الانسان بالاخص ، اعني تاريخ الانسان الواقعي في سلوكه المادي وفي علاقاته المادية مع الآخرين ومع الطبيعة . فان هذه الحركة لا تنقطع مطلقا ، وقد تبدو منقطعة احيانا في ظاهر الامر ، ولكنها في الواقع تكون بحالة الفعل في الخفاء والاعماق حين توضع في طريقها العوائق والكوابح . وفي هذه الحالة تدور وتتعرج باحثة عن منفذ لها لتخرج في الظرف الملائم من الخفاء الى العلن ومن الاعماق الى سطح التاريخ . وهذا بعينه ما حدث بالفعل في مجرى تاريخ المجتمع العربي والثقافة العربية . والا فكيف حدثت النهضة العربية الحديثة في العقود الاخيرة من القرن التاسع عشر ؟. من اين انبثقت في وقت كان التسلط الخارجي الاستعماري فيه لا يزال جاثما على صدر تاريخنا وثقافتنا ؟. هل ـ تراها ـ انبثقت من خارج هذا التاريخ وهذه الثقافة ؟. من الفراغ ؟. من ارض غير ارض التاريخ العربي ومن ثقافة غير الثقافة العربية ؟.

الواقع ان مجرى هذه النهضة ، منذ انبثاقها ذاك حتى مرحلتها الحاضرة ، وان اتجاه تطورها خلل هذا المجرى الذي كاد يستغرق قرنا

ـ التتمة على الصفحة ١٣١ ـ

الواقعية والثورة الثقافية في الرواية العربية الحديثة

بقلم سامي خشبة

منذ نشر نجيب محفوظ « السكرية » آخر حلقات ثلاثيته الكبيرة الشهيرة عام ١٩٥٧ ، صار من المعتاد ان نسمع الكثير عن انتهاء عصر النزعة الواقعية في الرواية العربية . وحينما ارتبط بحث الكاتب الروائي العربي عن موقف فكري جديد بالبحث عن شكل للرواية يختلف القالب فيه عن قالب رواية الحكاية المسرودة والاشخاص المتكاملين ووصف الاخلاق والبيئات الاجتماعية في بناء « مجدول » من خيوط كثيرة ، ويختلف الاسلوب فيه عن الاسلوب الوصفي الذي يختفي منه شخص المؤلف : حينما بدأ ذلك الارتباط ساد لدى نقادنا فهم يقول بان نقد الحياة الواقعية واعادة اكتشافها واكتشاف دور الانسان فيها وقدرته على تجاوزها انما هي اهداف ادبية عفى عليها الزمن . وبدلا من ذلك كله اصبح بحث الابطال المغتربين عن معنى الوجود ، وبحث فاقدي الانتماء عن اصولهم او جذورهم ، وبحث فاقدي اليقين عن حقيقة مطلقة ، وتشكك الابطال المتفردين في جدوى الانتماء الى جماعة متماسكة ، واحلام اليقظة في عقول اللامباليين بما يحدث في يقظتهم او الذين تروعهم كوابيس الاحلام الخرافية ، واشتياق المحبطين في الحاضر او فاقدي الامل في المستقبل الى الماضي الذي يكمن فيه العصر الذهبي المفقود ، ورفض المتمردين « الفلسفيين » الايمان بجدوى « التمرد الاجتماعي » وتحول المتمردين الاجتماعيين الى خارجين على القانون قبل ان يصبحوا ثوارا : أصبح ذلك كله بعضا من الموضوعات الاثيرة لدى كتاب الرواية العربية « الاعلى صوتا ، والابرز منبرا » .. حتى امحت تفاصيل صورة الرواية العربية ، وتضاءلت احتمالات تغير الفكرة الشائعة عنها في تلك « المرحلة » على الاقل ! (١).

ومنذ نشر نجيب محفوظ روايته « الفلسفية ! » الاولى « اللص والكلاب » ، شاع لدى نقادنا فهم يقول بان الرواية العربية قد قررت ان تهجر موقف المواجهة المباشرة للحياة العربية ، وان تهبط في الوقت نفسه في ارض « الفلسفة » كما لو كانت مكلفة بحل مجموعة من المعضلات الفلسفية « الكونية » العاجلة اكتشفها روائيونا وقرروا استخدام هذا الاكتشاف للوصول الى مستوى « العالمية » على ما يقولون ولم يحاول هؤلاء النقاد ان يكشفوا عن نوع العلاقة التي تربط تلك « المعضلات » الكونية بالحياة الواقعية التي نحياها . ربما كان للظروف السياسية في العقد الاخير دور في قصور نقادنا ، وقد يكون حجم نجيب محفوظ الادبي وجاذبيته القوية واسلوبه الجديد منذ « اللص والكلاب » هي الاسباب التي ادت الى ذلك القصور ...

ورغم ذلك ـ او رغم معرفتنا به ـ فليس من شك في كثافة الظل الذي يلقيه الكاتب الكبير على صورة روايتنا العربية الجديدة حتى الآن رغم انقطاعه عن الكتابة الروائية منذ ما يقرب من ثلاث سنوات .

من زاوية ما ـ سنعود الى مناقشتها ـ يمكن ان يقال بان روايات « اللص والكلاب ١٩٦١ » ،« السمان والخريف ١٩٦٢ » ،« الطريق ١٩٦٤ » ، « الشحاذ ١٩٦٥ » ، « ثرثرة فوق النيل ١٩٦٦ » ، «ميرامار ١٩٦٧ » روايات واقعية ، بمعنى انها تتصدى لاكتشاف جوانب مختلفة من الحياة الواقعية في بلد عربي بعينه (مصر) وانها ليست مجرد روايات فلسفية تطرح قضايا مجردة من نوع « سيطرة ماضي الشخصية على حاضرها ، ومحاولة الشخصية للخلاص من اسر الماضي» مثلما تقول الدكتورة لطيفة الزيات عن المستوى الاول ومستويات المعنى في رواية « اللص والكلاب » . (٢)

من الممكن ان يقال عن ابطال تلك الروايات انهم نماذج من الطبقة المتوسطة المصرية في مرحلة اكتشافهم لحتمية انهيار طبقتهم وفقدانهم بالتالي لكل مبالاة بالحياة او ايمان بقيم الواقع او تمسك بجدوى المشاركة فيه (٣) .

ومن الزاوية نفسها قد يمكن القول بان ابطال حليم بركات في روايتيه « ستة ايام ـ ١٩٦١ » ، « عودة الطائر الى البحر ـ ١٩٦٩ »هم ابطال واقعيون في رواية واقعية ، بل ان ناقدا مثل غالي شكري يقول ان رواية « ستة ايام » تطرح قضية « الانتماء في هذا الجيل » (٤) . وطبقا للمفهوم الشائع عن الواقعية ، وهو المفهوم الذي يمثل الزاوية التي نحن بصدد مناقشتها . فليست هناك واقعية اعمق من طرح قضية اساسية كقضية « الانتماء » في « حياة » الا من خلال الانشغال اساسا بتفهم تلك الحياة ذاتها .

وقد تؤدي زاوية النظر نفسها الى القول بان روايتين مثل

---

(١) راجع دراسة رجاء النقاش عن روايات نجيب محفوظ الجديدة في كتابه « ادباء معاصرون » ، ودراسة احمد عباس صالح في مجلة الكاتب القاهرية .

(٢) ـ مجلة الكاتب ـ مارس ١٩٧٠ ـ وهذا المقال هو الحلقة الاولى من آخر دراسة نقدية تكتب عن احد أعمال نجيب محفوظ الاخيرة .

(٣) مثلما قال كاتب هذه السطور نفسه في مقال بعنوان « ادباء معاصرون وناقد معاصر » ـ الآداب ـ تموز ١٩٦٩ .

(٤) أدب المقاومة ـ غالي شكري ـ دار المعارف ـ القاهرة ص ١٣١ وما بعدها .

« الكابوس ـ ١٩٦٨ » لامين شنار ،« انت منذ اليوم ١٩٦٨ » لتيسير سبول تنتميان على الاساس نفسه الى موقف « واقعي » ، او انهما على الاقل تقدمان وجهة نظر نقدية في جوانب من الحياة الواقعية العربية ، وانهما تحاولان اعادة اكتشاف تلك الجوانب وتشيران الى امكانية تجاوز تلك الحياة . الا يظن امين شنار انه يخلق واقعا رمزيا يحيل اليه كل الملامح الحقيقية للواقع الحقيقي ـ واقع تخلفنا الحضاري المزري وعزلتنا القديمة عن العالم وتسلل اعدائنا الى بلادنا تحت عيوننا واستسلامنا الضعيف لارهابهم حتى تتم لهم ابادتنا ـ الا يظن انه يخلق هذا الواقع الرمزي لكي يعري ملامح الواقع الحقيقي ويكشفها بنظرة رأسية واحدة محلقة اشبه بنظرة « عين النسر » بالتعبير الاميركي ؟ . او لا يظن تيسير سبول انه اذ « يلخص »الواقع ويحول تضاريسه ونتوءاته الحقيقية الى خطوط كاريكاتير بسيطة واولية وحاسمة فانه يكون بهذا الشكل واقعيا تسجيليا ينقل صورة « للواقع ذاته » الى روايته ؟ .

ولكن الى اي حد حقا يمكن ان تكون هذه الروايات واقعية: تتحدث عن حياتنا الحقيقية وتنقدها وتكتشف احتمالات تجاوزها بالوعي بها ، وتتحدث عن اناس حقيقيين نكتشف ذواتنا في ملامحهم؟ والى اي حد يمكن ان تكون أحداث هذه الروايات وابطالها ونسيجها « واقعية » في حديثها عن الحياة وفي تفلسفها عن تلك الحياة ؟ والى اي حد يمكن لكل ذلك ان يتحول الى جزء من تراثنا الثقافي الروحي القومي ، الذي يتحول الى تراث ثقافي روحي للانسانية باسرها ؟ .

● الواقعية والثقافة الثورية

تعني النزعة الواقعية ـ فلسفيا ـ دراسة موضوع معين باعتباره وجودا خالصا له طبيعته الخاصة وجوهره الخاص، مستقلا فيمظهره وفي حضوره عن التجربة البشرية ، اي عن تجربة الدارس بالذات،(١) وبصرف النظر عن مدركات الدارس ومواقفه ورغباته . ولكن هذا لا يعني ان الدارس سيبدأ من الصفر ، او انه لن يشرع في دراسته استنادا الى معرفة وخبرة سابقتين بالقوانين العلمية التي يخضع لها الموضوع الذي يزمع دراسته .

غير ان الدراسة الجديدة تهدف ايضا اما الى زيادة معرفتنا وخبرتنا بتلك القوانين وبالموضوع المدروس ، واما الى تصحيح معارفنا وخبراتنا السابقة عن الموضوع وعن القوانين التي يخضع لها . ان الدراسة الواقعية ذاتها « عمل » او « فعل » يمارس على الواقع ، وهي نوع من الشروع في خلق مدرك جديد مرتبط بمدركاتنا السابقة ومستقل عنها في آن معا لكي تصبح مدركاتنا عن الواقع في حالة تسمح لنا بالتعامل مع ذلك الواقع لتطويعه للارادة الانسانية نفسها : ان الوعي الذهني لا ينفصل ابدا عن التعامل والفعل : عن العلاقة الواقعية والعملية بين الانسان والواقع الذي لا يدخل بالدراسة في دائرة الوعي .

ومن هنا فان النزعة الواقعية ترتبط بوجهة نظر موضوعية لمشكلة « الوجود » من ناحية ، ولمشكلة « الحقيقة » من ناحيةاخرى وبناء على تلك النظرة لا تكون المدركات حقيقية الا اذا كانت تتعلق بحقيقة موجودة من قبل او تتطابق مع مثل هذه الحقيقة . ليستكامل نسف المدركات الذهنية هو ما يهم الواقعيين ، وانما علاقة تلك المدركات بالحقيقة الكلية من ناحية ، وبجزئيات تلك الحقيقة الكلية من ناحية اخرى هو ما يجعل مدركاتنا عن الواقع «واقعية» حقا .

فاذا كانت النزعة الواقعية تعني الوجود الموضوعي للظاهرة والمستقل عن ذواتنا ، وتعني ان مدركاتنا لا تكون حقيقة الا اذا تعلقتبظاهرة موجودة من قبل ان نشرع نحن في ادراكها ، فان ذلك يعني ان الادراك الواقعي لظاهرة ما لن يكتمل الا اذا احاط بها من جوانب وجودها الحقيقي الكاملة : الخارجية والداخلية ، الآنية والماضية : لا يمكن للموقف الواقعي ان يتكامل الا اذا وضع في اعتباره تأشير « حضور » الجزئيات الفردية التي تتكون منها الظاهرة الكلية موضع الدراسة، الا اذا وضع في اعتباره تأشير « تاريخ » تلك الظاهرة : تاريخ وجودها وتكونها حتى اللحظة التي شرعنا نحن في دراستها . لا يمكن للموقف الواقعي ان يتكامل ـ اي ان يصبح واقعيا حقا ـ الا اذا وضع في اعتباره بعد « المكان » في الظاهرة المدروسة المتمثل في عناصر تكوينها الفردية وفي نوعية العلاقات الداخلية بين تلك العناصر وفي نوعية العوامل الباعثة للحركة داخل كل من تلك العناصر على حدة ، والا اذا وضع في اعتباره بعد « الزمان » فيالظاهرة المتمثل في تاريخها او في تأشير ما يمثله ذلك التاريخ .

فكيف اصبحت النزعة الواقعية حينما استنزلها أدباؤنا المبدعون ـ وسلم لهم النقاد بها من سماء الفلسفة لكي يزرعوها في عالم الفن ، وفي عالم الادب الروائي بالذات ؟

لقد عرف الدكتور محمد مندور المنهج التأثري في النقد ، والمنهج الاعتقادي، ومنهجهيبوليتتين التاريخيالاجتماعي، وبرونتيير الدارويني، وسانت بيف الذي اعاد النقد التأثري الى عرشه القديم (١) ثم اخيرا المنهج الايديولوجي الذي عاد فيه الى ما كان اسماه بالمنهج الاعتقادي (٢) ولكن في اي من هذه الحالات لم يناقش واقعية كتابنا الواقعيين.

وعلى كثرة ما كتب الدكتور لويس عوض وعلى كثرة ما تبناه من مناهج ـ من رومانتكية شيللي (٣) الى واقعية جدانوف الاشتراكية(٤) الى واقعية اليوت المستندة الى توما الاكويني الكاثوليكية .. ورغم حيرته امام نزعة نجيب محفوظ : أواقعي هو ام طبيعي ام رومانتيكي(٥) فانه لم يقل لنا : كيف يكون كتابنا الواقعيون واقعيين حقا ، وما قيمة كتاباتهم الواقعية او ما دورها في تكويننا الثقافي الروحي من خلال علاقتها بالواقع الذي تتحدث عنه ؟

وعلى كثرة ما تبناه نقادنا من مناهج النقد : من ريشاردز الوضعي صاحب نظرية النقد الحكم بين القيم ، الى كروتشه صاحب نظرية الاسئلة الثلاثة عما أراد الاديب ان يعبر عنه ،وكيف عبر عنه وهل كان يستحق ان يعبر عنه ، الىاليوت صاحب نظرية المعادل الموضوعي والمقاييس الخاصة والنقد الداخلي ، فان احدا منهم لم يجب على أسئلتنا ،او على الاقل على سؤالنا الرئيسي الذي نكرره : ما قيمة ما يكتبه ادباؤنا الواقعيون في تكويننا الثقافي الروحي من خلال علاقته بالواقع الذي يتحدث عنه ؟

وحتى نقادنا الذين تبنوا المنهج الواقعي صراحة ولم يقنعوه باي اسماء مثل محمود امين العالم او حسين مروة شغلهم النقد التطبيقي ،ونخشىان نقول ان قد خدعهم « التوصيف » الشكليللواقعية في الفن عن جوهر الواقعية الحقيقي : موقفها من قضية الحقيقة ، ومن قضية الوجود : قاعدة اننا لا يمكن ان ندرك الا حقيقة موجودة ،وان الادراك الواقعي لا بد ان يستوعب الحقيقة (الظاهرة) من الداخلومن الخارج، الآن وفي الماضي ، حتى يمكن ان يكون ادراكا صالحاللتعامل مع الواقع وقادرا على دعم الفعل الانساني اثناء خلقه للمستقبل !.

لقد حدث بصورة تلقائية ، ودون حاجة الى تجريد نظري، انسيطر على نقادنا الواقعيين فهم شكلي للواقعية ، فعجزوا عن ابراز القيمة الحقيقية لكتابات نجيب محفوظ وعبدالرحمن الشرقاوي ويوسفادريس

ـ التتمة على الصفحة ١٥٦ ـ

(١) الادب وفنونه ـ الدكتور محمد مندور ص ١٣٤ ـ ١٤١ ـ
(٢) النقد والنقاد المعاصرون ـ الدكتور محمد مندور .
(٣) مقدمة « بروميثيوس طليقا » ـ الدكتور لويس عوض .
(٤) مقدمة « في الادب الانجليزي الحديث » د. لويس عوض .
(٥) مقالات في ملحق « الاهرام » الادبي ـ لويس عوض ـ ١٩٦٢ .

(١) Dic . of World Literature . The Phiosphical Library - New-York - Realism .





ـ ١ ـ

استيقظت متأخرا ، وجدت الضوء طاغيا على عتمة الغرفة يتسلل عبر خصاص النافذة الوحيدة والباب ، وعبر فراغ الردهة ذات العقود المفتوحة على السماء . نظرت الى ساعة يدي . التاسعة صباحا . دهمني شعور بالتقصير ، الان تبدأ الحصة الاولى بالمدرسة ، أزحت الغطاء الصوفي عن جسدي جانبا . واذ كنت انهض متصالبا ، مرتكزا على جذعي ، تذكرت ان اليوم عيد . وأمس كانت وقفة العيد . وأمس عشت نفس اللحظة ، ولم أكن قد استويت جالسا بعد ، فتركت نفسي أهوي على سريري ، أعود الى استلقائي مرة اخرى . اليوم أجازة . من حقي ان استقطر كل لحظات المتعة في هذا الصباح . من النادر أن أتذوق جمال هذه اللحظات الصباحية الفريدة ، مع التأمل والذكرى ، في غير ايام الاجازة ، في غير أوقات الصباح ، اعود كل يوم لهذا البيت مع الواحدة ظهرا ، لكن روحي تكون قد جفت ، وخيالاتي قد اختفت ، وأفكاري قد علاها الصدأ ، الى ان يأتي الصباح التالي . عندئذ يسحقني الشعور بالخواء ، والفراغ واليأس ، والنكد . وددت ، مع كل اللحظات في ساعات المساء النهارية والليلية ، ان اشرب حتى أسكر ، لكن الخمور لا تأتي الى هذه القرية النجدية ، الا في زجاجات عديدة . الزجاجات في صناديق ، الصناديق محكمة الاغلاق بالمسامير وشرائط الصفيح . وعلى الصناديق مكتوب في ناحية « قرآن كريم » ، وعلى الناحية الاخرى اسم الامير . ليس الامير ذا أهمية . ليس من الاسرة المالكة لهذه الديار . وليست هذه القرية المنفية ، غربا ، وراء صحراء النفوذ ، ورمالها السرابية ، سوى قرية ، على قلة القرى في صحراء نجد ، لا شأن لها ولا خطر . لكن الامير كان حارسا لرب هذه الاسرة ، حين حمل اعباء الثورة بعد أبيه ، ضد اسرة ملكية سابقة . على فخذه ، أثناء غزواته المنتصرة كان يضع رأسه بجوار سلاحه ، وينام آمنا ، ويظل هو مستيقظا . وكان ثمن هذه النومة امارته لهذه القرية . في الاردن يسمونه « المتصرف » ، او « المختار » ـ لست اذكر ـ في قرانا المصرية يسمونه « العمدة » في قرى امريكا يسمونه « الشريف » . افلام « الكاوبوي » تقول ذلك . وفي يديه تجتمع معا سلطة الدين والدنيا لكنه لم يستخدم هذه السلطة ابدا . أهل القرية قبائل وبطون . نسوا ، مع القمع والبطش ، وسلطات الاسر الحاكمة ، والاسر المالكة المتعاقبة ، غرائزهم العدوانية : الاغارة ، والسلب ، والنهب ، والحرب ، والشعر ايضا ، وروايته . ومع ما نسوا ، نسوا تاريخ الحياة والانساب . وامتلأت قلوبهم حقدا مكبوتا . يحوكون مؤامرات صغيرة وتافهة . محورها المال ، والمناصب ذات الراتب المضمون التي لا أعباء فيها . ولا تكاليف . الحياة قبلية ، والمظهر عصري . الروح صحراوية لم تزل . والعيون ، كعيون القطط الاليفة ، مليئة بالطمع والجشع ، متلصصة ، راغبة ، متربصة ، لكنها خائفة ، ومذعورة . الاحياء الموتى . مثل أحياء أرنولد بنيت وأمواته . من المؤكد انهم اقل حياة واكثر موتا من احياء ارنولد بنيت وأمواته . ومثلهم أنا الان . الحي الميت . اهل الكهف هم . يسبقهم الزمان ، ويبقون في أماكنهم ، في جلودهم ، وعاداتهم ،وتقاليدهم والى كهفهم جئت بقدمي ، من كهف أقل قدما .

ابتسمت لنكتة قديمة ، نكتة مثقفة ، ذكرها لي من لا أدري في القاهرة . اشتاق آدم الى ان يرى أبناءه . توسل الى الرب كي يحقق له أمنيته . استجاب الرب الرحيم القلب . أنزله من السماء الى الارض في امريكا . قالوا له : نحن أبناؤك . قال لهم : لا . لستم أبنائي . حملوه في طائرة ، وطوفوا به في انحاء الارض بحثا عن أبنائه . كلما وصلوا به فوق بلد . نظروا قائلين : هؤلاء أبناؤك ؟.. لا ليسوا أبنائي . هؤلاء أبناؤك ؟.. لا . ليسوا أبنائي . فوق هذه البلاد ، قالوا : انظر هؤلاء أبناؤك . لم يبق سوى هؤلاء . صاح بفرح الاجداد الطفولي : نعم . هؤلاء أبنائي أنزلوني هنا . قالوا بدهشة مسحورة : وكيف عرفتهم ؟ قال: كما تركتهم وجدتهم . قلت لنفسي : أنا واحد من أبنائك ياآدم . وشعرت بالالم والانسحاق . بلذة ماسوشية مأساوية . في الاردن ، قتلوه ، أطلقوا عليه الرصاص . قالوا عنه : أطلق عليهم حراسه الرصاص بدورهم . أخذ منهم جريحان الى المستشفى . خيطا بطناهما . حين افاقا من تخدير البنج ، ثارا . غرسا الاصابع في جراحهما . ومزقا الخيوط . وتدلت أمعاؤهما . وظلا ينزفان حتى غابا عن الوعي . وماتا . لابد أنهما كانا يشعران بذات اللذة الماسوشية المأساوية . لذة الاستشهاد والضياع . حجر يلقى في بحيرة راكدة . يحدث دوامة صغيرة ، متثاقلة . ثم لاشيء . يعود العفن الطحلبي . قال سعد زغلول : لافائدة . محكوم على الجهد الفردي في هذا العصر بالموت . قلت ذلك لنفسي .

تاقت نفسي الى شرب الشاي . شعرت بفرح حين تذكرت ان رمضان قد انتهى بصيامه امس . مع آخر غروب . لكنني في هذا البيت لم اعرف الصوم . صائما كنت فقط ، في الشارع ، والمدرسة وبين الناس . والفضل كان للصابون الذي يمحو رائحة الطعام ، وللكولينوس الذي يزيل ، برائحة النعناع في الفم ، رائحة الدخان . لذلك كنت أعود الى البيت مسرعا ولا أغادره ، الا مع صباح اليوم التالي ، في آخر دقيقة ، حين يدق جرس مدرستي القريب . معي كان ابراهيم الفلسطيني الوسيم الحالم . اللاجىء المنسحق القلب . كنا نفطر معا ، ونتغدى معا ، في نهار رمضان . بدون صوت . كنا نذب حلقات الدخان بأكفنا ، بموجات صغيرة من الهواء ، في الهواء الساكن ، حين يطرق الباب . وكان الزائر يتشمم الرائحة في الجو ، وفي أنفاسنا ،

ويبلع ريقه بين الشك والتصديق . أكثر جمالا من بنات بلادي كان ابراهيم . رأيته في شرفة المدرسة ، ونسمة ضاحية تعبث بخصلة من شعره . ووجهه المستطيل الممتلىء ضاحك ، وعيناه العسليتان تبرقان. في معسكر لاجئين يقيم أهله . لهم يرسل مبلغا من المال . لم اره يرسله قط . لجارته كان يكتب رسائل طفلية عاشقة ، قرأتها ، ولم أر ردا عليها أبدا . كرهته من قلبي حين أخبرني انه أثناء احتلال غزه . في عدوان السويس ، كان يبيع البيض للعدو . آخرون كانوا يحاربون . اما هو . أصبح في عيني قبيحا وقميئا . ثم جاءت القشة التي قصمت ظهر البعير . ضبطوه وهو يدخن في دورة مياه المستوصف الذي يعمل ممرضا به ، في نهار رمضان ، ساقوه الى القاضي . فعنفه ووبخه . أنذره بالجلد والطرد . اعتذر عن نفسه بي . انا مدرس الدين واللغة . كان عليّ ان ادافع عن نفسي باحتجاج ما . طردته وقلبي يبكي من بيني. ما كنت ادعه يدفع ريالا من ايجار البيت السنوي . كان ذلك من حقي القانوني والمنطقي ، حقي غير الانساني ، ماكنت لادافع او احتج ، لولا انه كان يبيع البيض يوما للعدو . دمعت عيناه لانه احب صفائي . قال انني كالاخرين في هذه الارض . في كل ارض ، انني لايمكن ان اكون فنانا لانني فقدت انسانيتي . ركبني مع الحرج ، العناد للاهانة ، والنذير فاصررت على موقفي . حين غادرني بكيت بكل جوارحي ، حتى تمنيت الموت وهممت بالانتحار . لم اعرف ابدا . ماذا يدور في قلبه . ينبغي ان اكون فلسطينيا حتى اعرف مايمكن ان يحدثه كون الانسان بلا وطن . اليهودي يفرض على الفلسطيني ذات تجربته . يتخلص منها بتحميلها لغيره . لكي لااكون مهانا ينبغي ان يكون اخر هو المهان . (فيما بعد ، قلت لصديق يلومني ، لانني لاأكتب قصة عن فلسطين : لن يكتب هذه القصة سوى فلسطيني . كان ابراهيم معي في تلك اللحظة. كان بحيويته وعفويته ، مايزال أمام عيني . يقلب الارز في الفول في الطماطم) . بعد رحيله انضمت وثيقة وشاية بي ، الى وثيقة اخرى . في ذاكرة اهل القرية ، وبخاصة اميرها ، وقاضيها .

اول يوم لي في هذه البلدة . اول ليلة انامها من تعب السفر، قلقا ، ينبو بي المضجع. مع الفجر، دق الباب الخارجي لساحة البيت : الصلاة . الصلاة . آمر بالمعروف وناهد عن المنكر يدعونني للصلاة . تجاهلته ، وأغلقت أذني بساعدي ، وتناومت . لكنه عبر سور الساحة . ودق باب البيت مناديا : الصلاة . الصلاة . نهضت لفوري غاضبا . لن يفرضوا عليّ هذه العادة برغمي ، سحبت سكينا حادا وخرجت اليه. فتحت الباب ، رافعا السكين في وجهه ، في غبش من ضوء الفجر ، تراجع قائلا : الصلاة يا مصري . الصلاة . قلت كاذبا ومتوعدا : اصلي في بيتي . اذهب ، لاتعد هنا والا قتلتك . دعاني القاضي اليه في المساء . قلت له انه ليس من حق رجله ، ان يدخل بيتا بغير ان يستأذن . ((يأيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم ، حتى تستأذنوا)) . قلت له ، ان صحتي لا تحتمل برد الصباح ، و ((لا يكلف الله نفسا الا وسعها)) هكذا يقول الله . فماذا هو قائل . صمت غير راض ولا مقتنع . لا قبل لعلمه بعلمي . هكذا فكر . وهكذا ادركت . وظل بيننا حاجز من الجفوة كلما التقينا . اخر لقاء . في حفل مدرسي لقدوم رمضان . وقفت ألقي خطبة . بدأت : باسم الله . وباسم الشعب . صفق الحاضرون الا هو ، صاح من مكانه : باسم الله فقط . هذا شرك . انتظر الحاضرون ردا مني . لم يسعفني الموقف بجواب. فواصلت خطبتي . لكن احدا لم يعد يعيرني انتباها . في طريق عودتي فكرت انه كان ينبغي ان ارد عليه قائلا : ارادة الشعب من ارادة الله. لكن ذلك امر فات أوانه . وفكرت انه من العبث ان افعل اي شيء هنا. لقد جئت لاعمل مااتال مقابله أجرا . لا أكثر ولا اقل ، وانني بعد ، هنا، حي كميت ، متواجد في مكان بلا زمان . واني كلا شيء . وفي البداية نولد ، وفي النهاية نموت ، ويختفي مع الزمان المكان .

بدأ جسدي يتحرر تحت وطأة الانفعالات من خدر النوم . اصبحت اكثر قدرة على الحركة . غيبوبة النوم البثرية ، بسبب كسل الكبد ، وسوء التغذية ، تبتعد عني . رنوت الى سقف الغرفة . القماش الذي يغطي سقف الغرفة ، تدلى احد اطرافه ، كاشفا عما وراءه من فروع الاشجار الصحراوية ، وأغصانها المشدودة بالحبال . يتشبث به ((بورص)) رملي اللون . يجب ان أشد هذا الطرف بالمسامير حتى لايسقط عقرب فوق رأسي . أثناء النوم . عقارب هذه الصحراء كثيرة، ولا مصل في البلدة ضد سمومها. لا دواء سوى شق المكان ، ومص السم وبصقه ، على ان انهض ، لكن ، فيم العجلة ؟ صلى الناس صلاة العيد، وارتفعت الشمس ، كما يقولون ، في كبد السماء ، كما يقول اهل الشريعة ، قدر رمح ، وربما رمحين . أهل الشريعة يعلمون عن الاخرة أكثر مما يعلمون عن الدنيا ، الاخرة ، مستقبل ومجهول . والانسان يرنو اليه ويتشوف . والدنيا يعيشها السيد والعبد ، وليست سوى معبر، ودار للشقاء والفناء ، يلد الناس فيها للدود ، ويبنون للخراب . في تفسير الكشاف حقائق عن الآخرة مقطوع بها . خرير نهر الكوثر في الجنة . يمكن ان اسمعه ، لو سددت اذني بكفي . الطنين الذي أسمعه عندئذ هو هذا الخرير . جواري الجنة حور عين لم يسمع بمثلهن بشر، ولم تر مثل جمالهن عين . من خلف سبعين ثوبا شفافا (كقمصان النوم) ترى اديمهن الوردي الابيض ، وترى الدماء وهي تجري في عروقهن الزرقاء . (أطباء العالم كله يدفعون اعمارهم ثمنا لهذه اللحظة) . وأحكام العبادات كلها قد حلت ومعروفة ، ولم يبق سوى معرفة الحكم الشرعي ، لما يمكن ان يحدث من مشاكل في العبادات . مثلا : ما الحكم فيمن حمل قربة فساء على ظهره . هل تجوز صلاته ؟ أحسست بمعدتي جائعة ، وأمعائي تتقلص رغبة في الخلاص مما بقي من طعام العشاء . لكنني ظللت باقيا في فراشي . فالزمن متوقف ومتخم . وسوف يبدد النور خارج الغرفة كل مايثقل روحي ، الجوع قارص ، ورغبتي في شاي الصباح تتزايد . لذلك نهضت من فراشي .

وانا افتح النافذة ، ليتدفق منها ضوء النهار ، ويبدد هواء الصحراء بخر أنفاسي في الغرفة ، تذكرته ، ذلك البدوي . رآني مرة، أتمشى قرب الغروب خارج البلدة ، في الصحراء الفسيحة . فنادى : ياولد ، ياولد . لم استجب في البداية للنداء . فلست صغيرا ، وانني لرجل . ولا بد ان هناك ولدا((صغيرا)) يناديه . اخذ يقترب مني مناديا : ياولد . ياولد . تباطأت تماما ، متلفتا حولي ، علي ان أرى الولد الذي يناديه، واتيقن من انني غير المقصود في هذا الفضاء. لكنني لم اعثر على احد . توقفت مستديرا نحو صوته رأيته يشير الي قائلا: كم الساعة ياولد ؟ أجبته . وحين عدت حكيت لجاري ماكان من أمر البدوي . فضحك قائلا : هذا هو النداء هنا . فكل مولود .. ولد . ذات البدوي ، اعرف شكله . عيناه الضيقتان ، ولحيته الكثة ، وهذا الجرح الغائر في جبينه ، جاء اليّ يوما ، في هذا البيت ترك باب الساحة المغلق ، وتسلق سورها ، وجذب ((سقاطة)) باب البيت ، وعبر الردهة ، فباب الغرفة المفتوح . كان الكلوب ((الاتريك)) مضاء يطن، وينشر حوله صهدا ، يزيد من سخونة جو الغرفة ، في ليل الصحراء الخريفي الرطب ، وكنت مستلقيا على الحصير أسفل السرير احاول ان اقرأ ماقرأته من قبل . في يدي كتاب عن همينجواي ، (الذي أتمرد على كل تعاليمه هنا بحثا عن الصدق مثله) ، وبجواري الموقد البريموس، وبراد الشاي ، وعلبة كبريت . قال لي البدوي ، دون ان يحيي : ولد. كم راتبك ؟ بغت لدخوله المفاجيء . واتعبت لسؤاله عن راتبي .وتعمدت الا انظر الى حقيبتي الصغيرة تحت السرير . وخفت ان احتج على دخوله قلت لاستل سخيمته وحسده : تفضل . اجلس . جلس . صمت لحظة . ثم عاد يسأل : ولد . كم راتبك . أخبرته . صمت لحظة . ثم قال : ولد . شاهينا ام تقاهينا . قلت مبتسما : نشاهيك . ماعندي هيل . وبدأت اصنع له شايا . وفكرت ان همنجواي يسعده ان يلتقي بمثل هذا البدوي . لكنه كان سيكره المسخ الذي صار اليه ، التشرد الذي اصبحه على صحرائه وارضه . قال وهو يشرب الشاي : تأتون هنا ، وتأخذون نقودنا . قلت : انني أعلم أبناءكم . قال : تعلمونهم

الكفر ، وعلوم الدنيا . قلت : الرسول كان معلما . قال محتجا : للاخرة ياولد . صببت له قدحا اخر . قال وهو يأتي على اخره . وهو ينهض : لولا انكم لاتجدون في بلدكم طعاما لما جئتم هنا. غلى دمي في عروقي . لكنه لم يكن يبغي اكثر مما فعل ، وادخل قدميه في حذائه ، وذهب كما جاء دون تحية . فيما يخصني لم يكذب فيما قاله . المجلة التي كنت اعمل بها أغلقت ابوابها . عجزت عن دفع ماكنت ادفعه كل شهر لابي واخوتي . قالوا لي : عل نفسك على الاقل . لقد تخرجت ، ولـم تفطم بعد . لذلك جئت الى هنا . لم يكتب احد اخوتي لي . كتبت رسائـل الى اصدقائي . انتظرت رسائلهم في الصحراء عبثا . شربت معهم ، وتحدثت . وأكلت وسهرت . وتصعلكت . وتشاكينا . وتعاهدنا ، ولعنا ما على الارض ، وأملنا معا في صنع جنة عدن . رسائلـي الـى خطيبتي وحدها ، كان يأتيني رد عليها . كلماتها على فمي قطرات ماء على فـم ظامىء . يسير وحيدا في صحراء مجدبة ، تحت شمس محرقة . مـن أبي جاءتني رسالة يطلب نقودا . أحيل الى المعاش . ارسلت له ماطلب. وذكرته بان عليّ ان اعول نفسي ، وأبحث عن مستقبلي ، وذكرته بثورتهم عليّ . ولم ارسل اية نقود اخرى . أخي الذي يليني تخرج ، والتحـق بعمل . يصغرني بخمسة اعوام . وعليهم ان يحتملوا كما احتمل . كان عليهم ان ينتظروا حتى أجد عملا آخر ، ولا آتي الى هنا . لكن هـذا البدوي يجهل كل شيء وعما أناله من بلادهم . على غربتي لاأنال سوى نصف مايناله الموظف مثلي من مواطنيه . فانا أجنبي ، وشرعتهـم انه لاينبغي لاجنبي ، ان يأخذ اكثر من نصف مايأخذه الوطني . قالت لي حبيبتي في آخر زيارة لها : لا تذهب ، ابق معي، السعادة ليست في المال . لم اقل لها انه لاحياة بلا مال . لا وجود أصلا بلا طعام . لـم أقل لها ماحدث بيني وبين اهلي ، بعد ان اصبحت بلا عمل . أكدت لها ان من الضروري ان اسافر ، وانها ستكون معي في العام التالي . وبكت وهي تعانقني . من اجلك فقط ياحبيبتي جئت الى هذه الديار . لولاك وحدك لما جئت هنا . لاجل عينيك الجميلتين وقلبك المحب احتمـل عذاب الوحدة ، والغربة الموحشة ، وفي الليل اعانق الوسادة الاخرى، اتخيل انها أنت ، وآخذ منك حبا وأعطيك . أفقد مع الوهم ماينبغي ان ادخره لك وحدك . لكنك لا تتخيلين كم هي قاسية ورهيبة هذه الوحدة في الغربة . في هذه الغرفة ، ثرت على نفسي ، وعلى المال ، مزقت رزمة من النقود نصفين وانا أبكي متشنجا . لكنني لم اجهز عليها ، حين تخايلت لي حياتي بدونك . .ازددت فقط بكاء لمحنتي . ولم يعرف احد قط في هذه البلدة انني اتجهم او احزن حين اكون وحدي . لايـرون سوى الرجل العاقل المتزن ، الذي يعرف كيف يبتسم ، ويخفي جراحه في هذه الغرفة . ظللت أنزف وحدي ثلاثة ايام بلياليها ونهاراتها ، القلق ، والتوتر ، والطعام الجاف ، وسوء التغذية ، اصابتنني بأمراض لاأعرفها ، تفجرت كلها في غيبة طبيب القرية الحضرمي ، في هـذا النزيف المرعب من الدوسنتاريا والبواسير . كل عدة ساعات كنت أملأ علبة فارغة من معلبات قها . وأملأ الفضاء من حولي صراخا . ومـع غيبة الطبيب يغلق المستوصف ابوابه . والقرية تبعد عن الرياض ، عن أقرب مدينة ، بمائتين وخمسين من الكيلو مترات . تذكرت وصفات قريتي البلدية . طلبت من تلاميذي ان يبحثوا لي عن سلامكه ، ونخوه هندي. فانطلقوا يبحثون بين اعشاب الصحراء ، حتى جاءوا بهما ، وطحنوهما، تناولت السلامكة فييوم ومع منتصفه ابتلعتالنخوة الهندي .واسترحت تلك الليلة، وبدأت اغضب على نفسي ، وأمزق ما ادخرته من مال لنعيش يومـا معا ». (1)

أفقيت امام صنبور الماء ، وبدأت اغسل وجهي ، رائحة الحوض العطنة تزكم انفي . وطنين الذباب ، أسراب الذباب ، المتجمع علـى بقايا الشاي الحلوة في الخارج ، يسد اذني . ينساب الماء جاريا ، ليعبر الحائط ، عبر ثقب فيه ، الى الخارج ، حاملا معه بقايا الشاي المتخلف في البراد من الليل . مشطت شعري ، واستدرت باحثا عن رغيف ، في الصناديق الخشبية التي علقتها بالحائط ، لاخزن فيها زادي ومئونتي. ولا رغيف ، ولا معلبة واحدة . أشعلت الموقد النفطي . ووضعت عليـه البراد لاصنع شايا والى ان يغلي الماء ، لابد ان احصل على خبز ، حتى لا أصاب بالامساك مرة اخرى . أطفأت الموقد حتى اعود ، وفي خاطري ان احدهم ربما يدعوني للافطار عنده ، وشرب الشاي ، في يوم عيد. عنده سأحصل على لحم ، واطعمة اخرى تحسن صنعها النساء : الارز، والعصيدة ، وما قد نسيت طعمه منذ شهور . عند باب غرفة الطعام ، كـان شباك غرفته مغلقا ، وبابه مشبوكا بخيط سميك الـى مسمار في السجاف . فتحت بابه . دائما افعل ذلك كل صباح . كانت الغرفـة خالية ، لكن ذكرياته القليلة تملأ فراغها المكعب الاجوف . هنا كان يعيش ابراهيم . وقد رحل عن البلدة . طلب نقله منها ، الى مستوصف آخر، مهما كان نائيا . فنقلوه الى اطراف البلاد ، عند الربع الخالي .ارتديت حذائي وجلبابي ، ووضعت « الفطرة » على رأسي ، وطرحت طرفيهـا حول عنقي وراء ظهري ، وغادرت البيت ، متجها الى هدفين : الفرن ، والبدال . وغمرني نور الشمس ، وحراراتها القاسية ، مع الضحى .

ـ ٢ ـ

لم أنتبه في طريقي ، الى خلو الشوارع من الناس ، عند الفرن، وجدت بابه مغلقا . طرقت الباب مرة ، واثنتين ، وثلاثا ، ومرات عديدة، ولم يلب ندائي احد . جذبت سقاطة الباب ودخلت ، هذه اول مرة ، فكرت ان القاضي ربما يكون قد طرد العمال الحضارمة الذين يملكـون هذا الفرن ، ويعملون فيه . لكن ذلك لو حدث . لكان ذلك معناه ، جوع الكثيرين في هذه القرية . يأنف اهل البلاد كاجـدادهـم الجاهليين الاقدمين من العمل اليدوي ، ومن الحرف ، مهما كان فقرهم وحاجتهم. ولا بد ان يأتي عمال آخرون من اليمنيين ، او الحضارمة ،او الفلسطينيين قبل ان يجرؤالقاضي على طردهم . حتى لو ارتكبوا الفاحشة مع ولده نفسه . وغادرت الفرن الى البدال ، لاسأله عن السبب في غيبتهم ، وتوقف الفرن عن العمل ، ثم .. كيف أحصل في هذه القرية علـى خبـز يومي ؟

كان باب دكانة البدال مغلقـا . قلت لنفسي : لا بـد ان السبب هو ان اليوم عيد ، ولذلك أغلق الفرن أبوابه . ويغلق البدال دكانته. لكن لابد من الحصول على معلبات ، وخبز . طرقت باب بيته المجاور، مناديا اياه ، ولم يجبني احد في البيت . كان بابه ، كبـاب دكانته . مغلقا بالمفتاح ، على غير عادة سائر الابواب في البلدة . قلت لنفسي : ألجأ الى زملائي . وأبناء وطني . عدت منحدرا مع الطريق ، وانعطفت مع جدار المسجد ، ثم انعطفت يمنة الى بيت مواطني « علي » . ناديته، وطرقت بابه . ثم ناديته ، وطرقت بابه . أخيرا جذبت السقاطـة ، ودخلت . صفقت منبها ، استأذنت مناديا : ياأهل البيت . ناديـت على « علي » . واحمد ابنه ، وأم احمد . دخلت غرفة الضيافـة ، السجادة مفروشة . والوسائد في انتظار الزائرين. وسائد للجلوس، وأخرى للاتكاء عليها ، وثالثة مساند للظهر . ومصباح معلق على الحائط وجلباب « علي » المنزلي معلق في مسمار على الجدار . صفقت وناديت، ثم بدأت أدخل غرف البيت . هاهو سرير الزوجية ، وها هو ثـوب منقوش لام احمد ، وقميصها الحريري الاحمر . لمسته برقة . أسندت خدي لحظة اليه ، تلفت ورائي خوفا من ان يراني احد . تركته . وقلت: أبحث عن خبز . لم اجد لقمة واحدة . هو مثلي يجلب خبزه مـن الفرن . غادرت البيت . وأغلقت الباب ورائي . عدت الى بيت جاري الدمنهوري الذي أكرهه من كل قلبي . في مثل هذه اللحظة . هـو أقرب اليّ من أي احد آخر في البلدة . انه في البداية والنهاية مـن بلادي . اثار عليّ مفتش . ومدير المدرسة ، وقاضي البلـدة ، وسخـر مني ، لانني آنس الى غريمه « علي » ، اكثر مما آنس اليه . كلاهما يريد ان يثبت لاهل هذه البلدة انه منهم اكثر مما هو من بلده ، انه ، كمـا يقولون ، ملكي اكثر من الملك . ونحن في هذه القرية اربعة . انـا مـع

(1) من رسالة اليهـا

« علي » مدرس المجتمع ، و «فتحي» مدرس الرسم مع « محمد » مدرس العلوم ، وابن دمنهور ، ويسكنان معا في البيت المجاور لبيتي ، وكلاهما « علي » ، و « محمد » ، يعبدان المال ،ويتقربان الى الاهالي لكي يجددا اعاراتهما في نهاية المدة التي ستأتي بعد عامين . عندما يطلب اهل القرية ذلك من المسؤولين . «علي» يطلب المال ليشتري ارضا ، ويرفع رأسه في قريته امام العمدة . و « محمد » يطلب المال ليبني من جديد عمارة قديمة تملكها زوجته في الاسكندرية . فكرت يوما ان اقتل هذا الدمنهوري العدواني ، وألقيه في البئر المجاور لبيته ، والذي شح ماؤه منذ سنين ، وظل باقيا . يهدد أي سائر في الليل ، بالسقوط فيه ، فتحي يعمل هنا ليعيش حتى يأتي اليه التعيين بالحكومة يوما .. اما انا . فعلى الاقل اعرف عن نفسي ، اكثر مما اعرف عنهم . وتلك هي مشكلة الذات والغير دائما . جئت لابني عش زواج . بل جئت هاربا من التعجيل به . وهاربا من عدم وجود عمل . وجئت لافطم في هذه القرية النائية واحلم ان اواصل مابدأته من محاولات التعبير عن نفسي. أحلم بان اكون ، من هذه الواحة المضجرة كاتبا . أحاول ان أبدأ من جديد . أراجع نفسي في كل ماحدث ، وأتصور ماينبغي ان يحدث . لكنني لم أحقق شيئا أبدا ، سوى بضع عشرات نقدية ، دفعت ثمنها جوعا ، وكيلو جرامات من لحمي وشحمي ، وخواء روح ، وعجزا عن قراءة اكثر من صفحة ، وتمزيقا لكل سطور أكتبها . انني أزداد قهرا وتخلفا هنا . أنسحق كالوجوه الضامرة هنا ، والعيون المنطفئة هنا ، وتبدو لي اخبار العالم التي يحملها الراديو اخبار عالم آخر ليس عالمي . عالم لا أنتمي اليه . حتى اصبح من الصعب عليّ ان اتصور مثل تلاميذي ، كما استطعت من قبل : كيف ان صواريخ الانسان وأقماره ترتاد الفضاء حول الارض . بل كيف ان الارض كروية . وعاودني ، وانا اطرق باب جاري : محمد ، وفتحي ، ذات القلق المقبض والمرعب : ماذا اعمل . ومن أين أعيش بعد ان تنتهي ايامي في هذه البلاد ؟ وكيف احمل عبء اعالة انسان آخر معي ، حين اعود الى بلادي ؟

لم يلب ندائي احد . جذبت السقاطة ، ودفعت باب الساحة ، طرقت باب البيت ، لم يلب ندائي احد ، كان باب الدمنهوري مغلقا بالمفتاح . عدت ادراجي يائسا . بدأت أفكر أين تراهم قد ذهبوا جميعا. قلت لنفسي ،اذهب الى بيت مدير المدرسة ، اذا لم يكن قد سافر ليقضي العيد مع اهله في بلده ، سيكون موجودا ، وسأجلس معه ، وأسأله ، وأطلب طعاما ، حتى يأتي البدال ، والفران .

طرقت بابه كثيرا ، وفكرت ان افتحه اكثر من مرة . وابحث فيه عن طعام . سأجد خبزا على الاقل . فجيرانه يخبزون له ارغفة بين اسبوع وآخر . لم اجرؤ على فتح الباب . فكرت انني سأرتكب سرقة. وقد يأتي أحد . والنتيجة ، انهم سوف يقطعون يدي . او ربما يطردونني لكوني اجنبيا ، مجللا بعار السرقة . قلت لنفسي أذهب الى بيت الامير . أوه . كيف لم تخطر ببالي هذه الفكرة ، لا بد انهم جميعا هناك ،في يوم عيد ، يقدمون له مع تهنئة العيد فروض الطاعة، والولاء . استرحت للفكرة ، واصلحت قليلا من حال ملابسي . وبدأت اشق طريقي الى بيت الامير ، برغم سرعتي ويقيني الاحظ خلو الشارع في نهار عيد من الاولاد ، والنساء المحجبات . في بلادي في يوم العيد يملأ الناس الشوارع بثيابهم الجديدة ، والاولاد يلعبون بالبونات ، والاشياء المتفجرة ، والمراجيح ، وتخرج البنات الفقيرات في ثياب ملونة بحثا عن البهجة والمسرة في ضوء الشمس . ام ترى العيد هنا فيهذه القرية ، ايام حداد وبكاء ؟ تتابعت الابواب المغلقة امام عينيّ، يمنة ويسرة ، ووقفت امام باب الامير . باب الامير مغلق باكثر من رتاج.طرقت الباب برقة ، ثم برفق ، ثم بشدة ، ثم بقبضة يدي ، ثم بكلتا كفي . أيها الامير أجبني . لا أحد لا يوجد حتى حارس هنا لشيء . الحارسان اللذان كانا يقفان امام الباب المفتوح لا وجود لهما . ملت الى السوق المجاورة . كانت خالية هي الاخرى . لا أحد . سقوف الخيش المظلة . الصناديق الخشبية . بقايا الاشياء من قشر البصل والثوم هي الموجودة في هذه السوق . لا أحد . تلفت حولي بذعر . هل رحل الناس من القرية ؟ اقشعر جسدي للفكرة . كيف أبقى وحدي في قرية خربة ؟ أخذت أعدو في الشوارع مناديا من أعرف من الناس في بيوتهم ؟ ثم ناديتهم جميعا : يا ناس . يا عالم . يا خلق . ياهوه . طرقت باب بيت القاضي وباب بيت امام المسجد . لا أحد . ذهبت الى المستوصف. الى بيت الطبيب . أعدو ، وأنادي . لا أحد . لا أحد . ماذا حدث للناس ؟ هل رحلوا بامر الملك . هل اذاع الراديو خبر زلزال سيحدث ؟ ام تراه قد حدث فهرب الناس ؟ لكن كل شيء في مكانه ما يزال ، عدا الناس . هل ماتوا ؟ فتلهم وباء مفاجيء ، غزو داهم ، وبقيت أنا وحدي حيا في هذه البلدة ؟

اقتحمت ابواب الدور ، واحدا بعد آخر . جست في كل الغرفة الطينية المرملة . لا اثر لميت . او قتيل . لا أثر لفزع او مقاومة . لا رائحة للموت . رائحة الفراغ فقط ، والخراب ، والآثار القديمة التي بقيت على حالها تقاوم الزمن . هل نمت كأهل الكهف مائة عام ، الف عام ، وحين استيقظت كانت الديار اطلالا ؟ « قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل » « ام على الديار ديار ليلى .. أقبل ذا الجدار وذا الجدار » . لاحظت القرية لاول مرة . بيوتها . غرفها . كبيوت الزيارة في مقابر المدن والقرى في مقابر بلادي علامات الشرف المنتصبة على الاركان الاربعة لكل دار كشواهد المقابر في بلادي . سقطت القرية امام عيني. شوارع متقاطعه بانتظام . وبيوت متراصة مصفوفة بتشابه ورتابة . وكلها من طابق واحد . وسوقان . على أرض غير مستوية . ارض صخرية مغطاة بالرمال ، تصعد هنا . وتهبط هناك . ومقبرة ، بجوار الفضاء المخصص لصلوات الاعياد والاستسقاء . لا يحد المقبرة أي سور لا ترشد اليها اية احجار ، لا يرتفع فوق قبورها اي حجر او اي شاهد ، ارض فضاء مستوية مثل ارض الصلوات ، تحكي بوجودها المسطح المستوى الحقيقة العارية الصماء للعدم ،بعد الموت ، للفناء بعد الرحيل ، الصفحة الاخيرة لكل حضارة ، وكل عصر ، لكل المقابروالآثار التي نحنو عليها ونفخر بها حينا من الزمان . لو مت أنا الآن لخمد كل شيء وهمد . ليس من طائر في السماء ، فلا أشجار هنا . ولا أقوات . وبئر الماء الوحيدة في القرية غائرة في قلب الارض الصخرية. تمنح المياه بمقدار ما يرفعها الموتور عند الحافة ، بأنبوبة من المطاط ، حتى يملأ تنك المياه الذي تحمله سيارة النقل ، وتمر به على بيوت القرية ، واحدا بعد آخر ، وعلى الكل ان يأخذ من الماء بحساب. فلا احد يدري متى تعود سيارة المياه . ولا متى تعطي البئر مزيدا من الماء .

تخايلت لعيني هذه القرية من ارتفاع شاهق . كذات الارتفاع الذي رأيت منه ، من الطائرة قرية اخرى ، نائية ، في هذه الصحراء ، شوارعها خطوط كرسم على الورق ، بيوتها مكعبات من الورق . ترتفع مع الارض حين يميل بي جناح الطائرة المجاور الى أسفل ،وتهبط مع الارض حين ينخفض بالطائرة الجناح الآخر . والانسان لا يرى وسط الخطوط والمكعبات . اودية الجبال وذراها هي التي ترى جيدا ، شاهدا على الازل والابد . ما الانسان الا ذرات نشطة . ما تلبث ان تستنفد قواها وتسقط هامدة ، والارض تدور ، تائهة في الفضاء . والقمر يدور ، والشمس ، والكواكب ، والنجوم . ما جدوى ان يوجد الانسان ان يصنع اي شيء، ان يحيا ، ان يفرح ، أن يحزن . ان يفكر، ان يتحدث ، ان يبكي ، ان يضحك. ما جدوى ان يصمت . ان يتألم ان يحلم . ان يتخيل آخرة ، ونار او جنة ، ها هو العدم وأنت، ولا احد .

وجدتني أضحك . أضحك . أطلق لقواي المخبوءة العنان . ضحك في صراخ . وصراخ في ضحك . سمعت قرقرة معدتي . تطلب طعاما وشايا . دخلت بيت عبدالعزيز ، مديري ، ذي اللحية الخفيفة ،والذقن العريضة ، والعينين الشاكتين ابدا ، والشفتين المزمومتين ، المعبرتين عن صبر حزين ، وتصميم على مواصلة المسير ، دفعت بابه ، وأخذت ابحث عن طعام . عثرت على أرغفة وجبن وزيتون وبقايا عصيدة .أكلت على مهل حتى شبعت . وشربت حتى ارتويت . فكرت انه لو اتى الآن

ـ التتمة على الصفحة ١٤٢ ـ

تطهير

شرّقت بعيدا عن رئتيّ القتلى ، عن غربة عيني في وجه المرآة المهزومة
ودفنت الانسان الطفليّ (النائم في حضن الأثاث)
في محرقة الشارع ، بين الناس
وطويت أواخر اوراقي
سأرحب بالازمان الغابية
ان تأكلني
ان تصرع اوردة تنزف عرياً
تحت جدار الصمت
لن ارفع رايات سلام
في شرفات القلب الصياد
لن اغضب
اذ تأتي وتروح بلا امطار سحب الاعماق السفلى
سأهاجر عن نيراني للنيران
عن احداق ماقاة للجوع المتعالي بين الانقاض
سأتيح لايدي الجهد النشوان
ان تسحب نحو الشمس مدائن
سأعلم اوراق الاشجار لغة الخضره
وسأشعل في الانهار حرائق
سأبدّد نفسي في جذل
بين حقول الشمس
وسأصفع مقبرة الاحلام
سأهاجر عن كذب حكاياتي المكروره
عن كيف تسيل الانهار
من آبار العقم الفائر تحت بيوت الجان
عن كيف يراود بين الجدران المهزوزه
بخل" عصبي شائه
او كيف يصاد جفول اللقيا
في ردهان الخيبه
سأغير على سفن القلب الاشيب ..
أدمّيها
لاصافح خلف الاسوار الجسدية ، عبر قبور النزوات
بوابات الافلاك .. ، موسيقى موج الكون ، اشارات
لاعانق ارضا تعبرني ، تتناءى عني
تتبعها خطواتي بحنان وحشي
القاها خلف تخوم الايام الشوهاء
ارضا اسمعها تصطفق
تترامى جذلى تحت خيول الآتين قلاع بدايات الكوكب
اذ امسح جبهتي التعبى فيها
يتوهج مجدا ذلي
هيا احزاني نسجد للارض ، نعرّيها ، نأنس فيها
ولنفسل عن افواه الانهار
عهر الموتِ .

بغداد

نجيب المانع

نحو المنهج
في ثورة ثقافية عربية



بقلم مطاع صفدي

لو حاولنا ان نسال انفسنا : ماذا نقصد بثورة ثقافية عربية ، لذهب بنا الفكر بالتداعي مباشرة الى ما سمع وقيل وكتب عن ثورة « ماوتسي تونغ » الثقافية مع جيل الطلاب ضد بيروقراطية الدولة والحزب والبرجزة المتجددة . ولكننا اذا ما تنبهنا الى ان المراد هو ثورة ثقافية عربية ، لبدا لنا مباشرة فرق في المعنى ، معنى هذه الثورة ، وفرق في مضمونها ، ووسائلها ، ومبرراتها الفكرية والعملية، ولرأينا ان ثورة « ماو » انما هي ثورة تقع في سياق ثورة اكبر واشمل ، وهي التي تتحقق كذلك في اطار دولة ثورية ومجتمع متحول ، في حين ان الثورة الثقافية العربية المنشودة تفتقر الى ذلك الاطار الثوري الاشمل من دولة ومجتمع متحولين ، وانها بالتالي اقرب الى الشعار منها الى الوسيلة الواقعية للتحقق والتغيير .

ذلك ان المجتمع العربي ، المقسم الى نماذج متباينة متفاوتة من حالات الوجود العشائري ، وشبه المديني ، والمديني ، ومن اشكال النظام السياسي ، بدءا من العصبية العشائرية الى العصبيات الطائفية والاقليمية وصور تحققها تحت تصانيف الامارة والملكية والجمهورية الليبرالية والجمهورية الاشتراكية ، هذا المجتمع ليس هو في طور تحقق ثورة ايجابية شاملة ، على النمط الغربي ، او السوفياتي ، او الصيني ، وليس هو مؤطرا ضمن دولة موحدة توصف تحت صفة الرأسمالية او الاشتراكية .

وبالتالي ، فالثورة الثقافية العربية المنشودة لا يقصد منها تصحيح لثورة اشمل وتعميق لعلاقاتها الموضوعية ، واخصاب لانتاجها الحضاري التقدمي ، الا اذا فهمنا ان هذه الثورة الثقافية ، يراد منها تجديد دم الانظمة الثورية العربية ، وتعميق اصولها . وهذا يعني ان نتوجه الى حصر ساحة هذه الثورة الثقافية ضمن الاقاليم ذات الاشكال السياسية التي تصنف ذاتها تحت الشعارات التقدمية ، من اشتراكية ووحدوية وشعبية وسواها ، ومن هنا كان لا بد للباحث من اعتبار الشروط الثورية التي تحدد الواقع العربي المعاصر ، هو موضوع الاهتمام والتحليل الرئيسي .

كذلك يقوم امامنا هذا الفارق الكبير في النوع ما بين تجاربنا الثورية ودولة الثورة الصينية ، صاحبة التجربة الجديدة في الثورة الثقافية . انه الفرق ما بين الثورة السياسية والثورة الكيانية الشاملة .

فالثورة الفوقية تغيير في رموز السلطة وادوات تحققها ، والثورة الكيانية تغيير في البنية التاريخية للمجتمع .

وفي مجال الثورة الثقافية الصينية يمكن التحدث عن تثوير للثورة التاريخية ، من اجل جعلها اكثر تاريخية ، اي اكثر جذرية وشمولية واستجابة في ايجاد الصيغ لتحول العلاقات البشرية والمادية في مختلف قطاعات القيادة والفكر والعمل ، وتحرير العمل الفردي والجماعي من اشباح قانون الاستغلال ، مهما كان عنوان هذا الاستغلال تحت بوارق الشعارات السياسية والاقتصادية والايديولوجية .

فالثورة الثقافية كما وردتنا تجربتها الاولى من الصين ، ليست سوى حركة تطهير داخل ثورة اشمل ، وهذا التطهير يتوجه بالدرجة الاولى الى اساس امراض الثورات كلها، وهو مرض البيروقراطية الذي تقع فيه الثورة عندما تتحول من طور الكفاح السلبي ، الى طور الحكم والتزام السلطة .

ولقد تكون الثورة الثقافية مجرد تطوير صيني لمبدأ النقد الذاتي المعروف ، وجعله ممارسة ثورية شاملة ، لا تكتفي بالتبرير ، ولا تقف عند حدود النقد النظري ، ولا تتناول سلوكا معينا واشخاصا محدودين ، ولكنها تتوجه الى بنية الثورة ككل ، لتعمل فيها تغييرا في الفكر والممارسة ، والعلاقات السلطوية والانتاجية وسواها .

ولكن المتشككين بقيمة هذه التجربة الغريبة ، يتهمون السلطة الصينية العليا بتدبيرها مع القاعدة الطلابية لنسف الكادرات الحزبية والحكومية المعارضة لاتجاه تلك السلطة العليا ، وبالتالي لا يرون في هذه الظاهرة ، التي هزت كيان اكبر ثاني تجربتين اشتراكيتين في التاريخ المعاصر ، الا مجرد صيغة صينية للصراع على السلطة ضمن دولة تحكم بنظام الحزب الواحد .

ومهما يكن من امر ، فان مثل هذه الظاهرة التي استطاعت ان تحرك قوى الثورة الصينية في مختلف قطاعاتها ، وتوجهها نحو اعادة صياغة الهياكل الاساسية للمجتمع ، لا يمكن ان تقتصر في تبريرها على مبدأ صراع السلطة في رأس الهرم السياسي ، ولا بد ان تكون لها اسباب اكثر موضوعية واعمق جذرية ، ناجمة عن جدلية الثورة الصينية وظروفها التاريخية الداخلية والخارجية .

ومن ناحية اخرى فانه من السابق لاوانه التكهن منذ الان بنتائج الثورة الثقافية في اشتراكية ماوتسي تونغ وآثارها الفعالة على مجمل التجربة الصينية ، وما لم تتضح بوادر هذه النتائج ، والآثار على الاقل ، فمن الصعب الجزم في تحديد الاسباب الحقيقية الدافعة لممارسة الثورة الثقافية ، وتعيين نسبة الناحية الذاتية والناحية الموضوعية من هذه الاسباب .

***

فاذا انتقلنا الان الى مجال ما يمكن ان يقال عن ثورة ثقافية ضمن سياق الثورية العربية ككل ، كان علينا ان نتنبه اولا الى ان ثمة مستويات عديدة للبحث ، تبدأ بالمستوى الاقرب الى المعاناة اليومية ، وهو تقييم مجمل الثورات العربية السابقة ، كتجارب حزبية وتجارب حكم ، ثم نصل الى مستوى اعمق ، ويتناول البنية الحضارية للمجتمع العربي وعلاقته الانسانية بتحديات العالم الحضاري من حوله ، ونتنقل بعد ذلك الى مشكلة التكون العقلي للانسان العربي ، وهو الهدف الاصلي للثورة الثقافية المنشودة .

اما النوع الاول من المشكلات المرتبطة بتقييم الثورات العربية كتجارب حزبية وتجارب حكم ، فلقد غصت الساحة الاعلامية بنماذج كثيرة عن هذا التقييم خاصة بعد مرحلة الهزيمة . ومع ذلك فلقد بقيت هذه النماذج جزئية وعابرة ، ومنطلقة غالبا من مواقف ذاتية عاطفية ، ولم تصدر المحاولة التقييمية الجادة حتى الان ، والمنزهة عن اسلوب الطعن والمزايدة ، واسلوب التجريح والنقد الفئوي لغايات سياسية خاصة .

وبقي اهتمام النقاد منصبا على موقف واحد يطالب بالاستبدال ، كان الثورات اشبه بالاثواب نبدلها مع اختلاف الطقس والحالة النفسية التي نمر بها .

ان هذا الموقف يمت في الواقع الى الجذر نفسه الذي بنيت عليه عقلية الثورات التي يراد استبدالها بثورات اخرى . وهو الموقف الطفولي الذي يستهلك لعبة ، ثم يطالب بلعبة اخرى ، كانما لا وجود لقوانين اجتماعية او تاريخية تتحكم في ظروف التغيير ، وكانما العالم يمكن ان تغيره ارادة كن فيكون ، على الطريقة الميتافيزيقية والسحرية المعهودة .

ان نزعة الاستبدال هذه كانت تحرك دائما مختلف قوانا السياسية ، وتتوجه دائما الى استبدال رموز الاوضاع ، دون ان تصل الى ادراك ماهية الاوضاع ومواجهة عقباتها الحقيقية .

وكانت قوانا السياسية ، المسوقة بنزعة الاستبدال هذه ، لا ترى من رموز الاوضاع الا اقربها الى الصورة اليومية ، وابعدها بالتالي عن بنية الواقع غير المرئي المتغلغل وراء الظاهرات المباشرة ، والذي تتحكم فيه قوانين موضوعية لا يعترف بها احد ، وان كان ترديد شعار الموضوعية اصبح اشبه بالمفتاح السحري لكل منشور سياسي .

ولقد انصبت نزعة الاستبدال هذه دائما على تغيير القمم السياسية ، والاطارات القيادية المباشرة ، واكتشفت من رموز الاوضاع باسماء البشر ، افرادا وجماعات .

فدخل عصر الثورة العربية ، من حيث لا يدري اصحابه ، في عصر الركود السابقة عليه . وما هو عصر الركود ، ان لم يكن الاستبدال في رموز الاوضاع مع استمرار الاوضاع ؟ ان استبدال الخلفاء العباسيين في اواخر عهد الدولة العباسية ، بالقتل والاغتيال والتامر ، ما كان ليغير شيئا من حتمية قوانين الانهيار التي كانت تستبد بتلك المرحلة ، وتقود الدولة العربية آنذاك الى نهايتها .

وبالرغم من ان نزعة الاستبدال اليوم تقنع نفسها بالفاظ ايديولوجية مختلفة ، فانها تستطيع ان تكتشف فعلا حقيقة ذاتها ، وليس حقيقة ما تريد ان تستبدله . فهي عاجزة عن تحليل ما هو قائم ، ولذلك تدعو الى ما يجب ان يكون ، اي انها تنطلق من حكم اخلاقي على واقع لتدعو الى قيمة اخلاقية غير واقعية ، لانها لم توجد بعد . ولذلك فهي تاخذ دائما طبيعة التبشير ، لتخفي مضمون الركود في فكرها ووسائلها . ومن هنا كانت فعالية اللغة هي سيدة الساحة دائما ، بمعنى ان ظاهرة الاستبدال بحاجة دائما الى ممارسة اساليب الكلام ، لتبرر عملية طرح رموز قديمة وتجسيد رموز جديدة ، واستبدال الالفاظ بالالفاظ يوازي عملية استبدال رموز اوضاع برموز اخرى ، مع استمرار الاوضاع .

ان ظاهرة الاستبدال حين تستخدم النقد باصطلاحه الايديولوجي ، فهي تمارس اللغة ، ولا تمارس الواقع . وهي عندما تنجح في استبدال رمز شخصي ، فانما تفعل ذلك وكانها تغير في اداة التعبير ، ولا تغير من مضمون التعبير . فان عزل اللغة عن حقائق المواقف ، يشابه عزل الاشخاص عن مؤسسات الواقع .

وهذا ينقلنا الى معالجة المستوى الثاني للثورة الثقافية ، والذي حددناه بمستوى البنية الحضارية للمجتمع العربي وعلاقته الانسانية بتحديات العالم الحضاري من حوله .

***

قبل كل شيء نقول ان دليلنا الى معالجة هذا الموضوع هو تحليل دور اللغة في بنية الحضارة العربية . ذلك ان الحضارات السابقة على ظهور العالم المادي ، يمكن ان تصنف جميعها في مرتبة الحضارات ذات الطبيعة اللغوية في صلتها بالعالم . فمنذ ان انطلقت الدراسات المعاصرة في الفلسفة اللغوية وربطها بمواقف المجتمع الانساني من قضاياه الايديولوجية وشؤون ممارساته الاخلاقية والمادية ، على يد فلاسفة وعلماء اجتماع حديثي الرؤية الفكرية من امثال (ليفي ستروس) و (ميشيل فوكو) فيما يدعى بالفلسفة البنيوية (نسبة للبنية Structure) ، فلقد اصبح النظر الى اللغة يتعدى الدلالات المعجمية ، الى الدلالات البنيوية عن علاقة فكر المجتمع باشكال الممارسة ، من خلال الانتاج الحضاري ، والطقوس الدينية والعادات الاخلاقية ، ومختلف ادوات التاثير والتبادل بين الصيغة الاجتماعية لوجود الشعب او القبيلة ، وبين الطبيعة الخام من حولها . ولعل من اهم نتائج هذه الابحاث نفي الوجود المستقل للمعنى او للفظ ، واعتبار العبارة اللفظية صيغة وجود ، لا تكفي ترجمتها المعجمية لفهمها ، بل لا بد من النظر اليها كوحدة ممارسة انسانية تمتزج فيها علاقة الانسان بالعالم وتكون ثمة موقفا له دلالة . وهذه الدلالة لا يمكن ان تفهم الا بردها الى سياق الصيغ الاشمل للممارسات الحضارية التي تميز وجود شعب في حقبة تاريخية معينة .

ومن الواضح ان (اشبنغلر) في كتابه (افول الغرب) كان من اوائل الذين وصفوا حضارة شرقي المتوسط بالصفة السحرية ، لغلبة اللفظ على ممارسته ، بصورة يصبح اللفظ معها ذا قدرة ميتافيزيقية على خلق ظروف نفسية لدى الفرد ، وممارسات موضوعية لدى الجماعة . وبقدر ما تكون اللغة اقرب الى ايقاع الظرف النفسي المناسب للحروف والمقاطع والالفاظ والجمل ، بقدر ما يقوى الايحاء السحري فيها . وهذا ما ابرزه نيتشه في كتابه عن (اصل المأساة) ، اذ اعتبر ان النظم السحري للحوار المسرحي يستخدم وظيفة الايحاء الديني ، كما في جوقات المسرح اليوناني ، التي تناظر جوقات الرهبان في المعابد ، والجوقات المسيحية فيما بعد .

ولكن الدراسات البنيوية لاهمية العوامل التاثيرية في اللغة ، في ايامنا هذه ، قد استطاعت ان تكشف عمق الوحدة بين سياق اللغة وسياق الممارسة الفردية والاجتماعية ، وجعل الاولى اشمل دلالة من دلالة المعنى ، شرط ان تفهم اللغة هنا لا من حيث انها مجموعة الفاظ وقواعد للتعبير والكتابة ، بل وجود للفكر الاجتماعي وهو في حال الاحتكاك اليومي مع ادوات الوجود الحضاري عبر المجال المادي ومجال العلاقات الانسانية . ولقد كشفت الدراسات الانتربولوجية الحديثة الموجهة بمناهج المدرسة البنيوية ، كشفت ذلك الفاصل الذي يحصر القبيلة الابتدائية ضمن صيغها اللغوية السحرية ، ويحدد علاقتها بالعالم المادي من خلال اوهام الصيغ اللغوية ، المشتقة كلها من الموقف السحري من ظواهر الطبيعة . وبالمقابل فحين تتضاءل استطاعة المجتمع على استخدام ادوات مادية قادرة على تغيير المادة الخارجية ، فان رصيده من البنيات اللغوية ذات المنحى السحري يتعاظم حتى يصبح تعامل الانسان مع الكلمات اشبه بتعامله مع الاشياء . ولقد ابرز ميشيل فوكو في كتابه الاخير (أثريات الثقافة) كيف ان مثل هذا الوضع لا يخص الشعوب الابتدائية وحدها ، ولكنه مرتبط بثقافة غنية كالثقافة

الغربية ذاتها ، التي طغت فيها نزعة التعامل مع الكلمات من خلال تراث الفلسفة التأملية ، على التعامل مع الاشياء ، وهي في براءتها الخاصة ، وهو يقصد طبعا مراحل تلك الثقافة السابقة على تعاظم المؤسسة العلمية ، ومجالها الرحب من تنويع ادوات الصلة والتغيير في المادة ، وفي بنى العلاقات الانسانية ذاتها .

حتى ان مفكرا كبيرا من رواد الفلسفة اللغوية في انكلترا وهو (نوام شومسكي) رأى من ناحية اخرى ان في التوحيد ما بين وسائل العمل والعمليات اللغوية بصورة آلية كما لدى اصحاب التطبيق الذرائعي للمدرسة الاميركية ، واعتبار ان العمليات الفكرية السابقة على التعبير اللفظي الصوتي ، ما هي الا عادات مكتسبة لتوجيه الخبرات العملية ، رأى في هذا الموقف تطرفا يقابل التطرف الذي تعطيه الفلسفات التأملية لاستقلالية المعنى . واعتبر ان التطبيق الذرائعي على اللغة يفقدها فعالية الخلق ، والدفع الى تكوين خبرات جديدة ذات مساق موحد مع الممارسة الفردية والاجتماعية ، ويجردها عن وظيفة الكشف العلمي والاحياء الفني ، والتوجيه الايديولوجي . (١)

فالثورة التي احدثتها هذه الفلسفات اللغوية الجديدة ترتكز الى اعتبار ان الكلام الانساني ليس واسطة بين الاشياء والفكر ، ولكنه هو ذاته الصيغة الاشمل التي تستوعب مختلف صيغ الممارسةالحضارية وان دراسة هذه الصيغ وتحليلها في سياقها اللفظي ، وفي جذورها الفكرية ، وفي ادواتها المختلفة من الرموز والاصطلاحات ، والسياقات الايقاعية ، تؤدي الى معرفة اعمق للثقافة او للحضارة .

واذا حاولنا الآن على ضوء مثل هذه المنطلقات مواجهة مشكلة الاسر اللفظي او اللغوي لفعالية الحضارة العربية ، وجدنا ان اساس الثورة الثقافية يجب ان يبدأ من هذه المواجهة . ذلك ان الفعالية الحضارية للامة العربية قد اختصرتها ثقافة الالفاظ ، حتى وقعت الثورات السياسية المعاصرة في وهم الاستبدال لرموز الاوضاع ،وهي تستبدل في الوقت ذاته منظومة من الالفاظ بمنظومة اخرى .

ان يقظة العالم الثالث ، وليس الامة العربية وحدها ، مهددة بالوقوع فيما يدعوه (ماكلوهان) بأوهام المرحلة الابجدية . وهي المرحلة المتوسطة ما بين سيطرة الكتلة ـ الوسيط (Nass-Media) القائمة على استخدام وسائط الحواس بشكل متوازن ومرتبطمباشرة بالمحسومات الطبيعية ، وما بين مرحلة الوسائط العينية القائمة على حس النظر كالسينما والتلفزيون والاعلان المكتوب ، اي ان مرحلة المطبوع كوسيط اساسي لتوحيد فكر الكتلة ، سواء كان هذا المطبوع مقروئا او مسموعا ، هي المرحلة التي تمر بها شعوب العالم الثالث ، وفيها تصبح وسيلة المشاركة الجماعية هي اللفظة وليس مضمونها (٢) .

يقول ماكلوهان من خلال موقفه الفكري الطريف والعميق ان اهم العوامل التي أثرت في اعطاء الصفة الجماعية للمجتمعات كانت طبيعة وسائط المشاركة ، اكثر مما كانت طبيعة مضامين هذه الوسائط .

ان قيادة المجتمع المتخلف الركودي عن طريق اللفظ مكتوبا او مسموعا ، قد تركزت اصولها اكثر باستخدام وسائل الاعلامالمجلوبة من مجتمعات تجاوزت مرحلة الوسائط اللفظية الى مرحلة الانقياد بوسائط الرؤية بالصورة والشكل والفعل المصور ، وهذا ما يفسر لنا انتشار اجهزة المذياع والترانزيستور بصورة كمية هائلة عبر البوادي والسهول والمدن والجبال . ويمكننا ان ندرك خطورة هذه الواسطة عندما تكون اللغة المتلفظ بها هي تلك الارومة ذات الطابع الصوتي والايقاعي المسيطر كاللغة العربية . واذ تأخذ الفاظ اللغة سياق الكلمات الجذرية الكبيرة ، فانها تنشيء سياقا ايديولوجيا يشبه الدين المتجدد ، وكما يقول (لوسيان سباغ) حول كتابه عن (الماركسية والبنيوية) ان شعوب العالم الثالث عندما تعتنق الماركسية ، فكأنها تعتنق أديانها القديمة باسماء جديدة (٢) .

وليس من شك في ان جعل وسائط المشاركة من ابجدية او سمعية بصرية ، قادرة على تكييف الوجود الاجتماعي فكرا وممارسة وعلاقة مادية وقيمية ، هو اشبه باستبدال للمبدأ الماركسي الاصلي ، القائل بان تطور ادوات الانتاج يحدد العلاقات الاجتماعية والطبقية . فكأن وسائط المشاركة الموجهة للكتل الاجتماعية ، هي اليوم اهم من طبيعة ادوات الانتاج والعلاقات الاجتماعية ، من حيث قدرتها على صياغة نماذج الكتل البشرية عقليا وعمليا بصورة متجانسة، لااختلاف بين وحداتها ، لا بالكيف ولا بالممارسة . ان توحيد صورة العالم هو هدف الامبريالية الاعلامية اليوم . واذا كانت شعوب التكنولوجيا المتقدمة قد خضعت لوحدة النمطية في الفكر والممارسة وصور العلاقات والعادات اليومية ، وساهمت الوسائط الكتلوية الناقلة ، بصريا وسمعيا ، في فرض هذه النمطية ، فان شعوب العالم الثالث التي لم تدخل بعد عصر التكنولوجيا ، ما زالت تتابع خضوعها لنمطية الركود ، التي تعززها نمطية وسائل الاعتقاد بقوى الالفاظ المسموعة المكتوبة ، المنقولة خاصة من مراكز التراث ، ومراكز التحريف الحديث عن التغيير شكليا ، من خلال فعالية الاستبدال .

* * *

ان اللفظة ـ القوة حلت محل الفكرة ـ القوة . وفي حين ان الفكرة ـ القوة قادرة على تغيير الزاوية الاساسية لعلاقة المجتمع بذاته وبالطبيعة من حوله ، فان اللفظة ـ القوة تكرس عزلة المجتمع عن الاشياء . وبالتالي تأخذهذه الالفاظ سياق الايقاع الترتيلي الديني فتساهم في سلبية العقل امام تحديات الظروف الموضوعية . وهكذا في حين ان ايديولوجيات الانظمة الاجتماعية ذات الارتباط العضوي بالتقدم التكنولوجي ، تريد ان تغرق كتل شعوبها في نمطية رد الفعل الواحد المتجانس على المحرضات المنظمة من قبل وسائط المشاركة السمعية البصرية ، فان ايديولوجيات المجتمعات الركودية تسعى الى طمس فعالية المحرضات الخارجية ، وتكرار لفظياتها للابقاء على نمطية الركود السابقة ، للكتل السادرة في بحران الالفاظ ذات القوى الميتافيزيقية .

ولكن نمطية السلوك الكتلوي لدى المجتمع المتخلف ، تتباين عن مثيلتها لدى المجتمع التكنولوجي ، في ان الاولى ترتكز الى ادوات الالفاظ ، في حين ان الثانية ترتكز الى ادوات التكنولوجيا .

وبذلك فليس الحل في استبدال اللفظ باداتية التكنولوجيا بل في تغيير طبيعة العلاقة بالاداة ذاتها مهما كان نوعها . وهذا هو القاسم المشتركبين نمطية التخلف ونمطية التبعية لعبودية التكنولوجيا وهو ما يعطي صورة متجانسة لوضعية الانسانية كلها في ظروف الانسلاب الحاضر .

فما الذي يجعلنا نخرج اذن من هذه الحلقة المفرغة ؟ ان نقد الالفاظ بالفاظ اخرى لا يتناول تعديلا في طبيعة الاشياء التي تسميها هذه الالفاظ . ولو دققنا في اللفظ المستعمل ، لوجدنا انه يحيل الى لفظ آخر ، واللفظ الاخر يحيل الى لفظ ثالث . وفي حالة النمطية التي تولدها اداتية هذه الالفاظ ، فانه من العبث مثلا ان نستخدم مصطلحات النقد الثوري ضد ثبوتيات الميتافيزيقا الدينية، او ميتافيزيقا الاقطاع السياسي والاقطاع الاجتماعي . ذلك ان غياب العلاقة مع الاشياء ، مع مؤسسات المجتمع الفعلية وجذورها ، يجعل جميع الالفاظ المتداولة في التعبير محملة بذات النمطية من الميتافيزيقا ، حتى لو كانت الالفاظ متناقضة المعاني المستقلة ، كأن تكون معاني الرجعية واخرى للتقدمية . ذلك ان اقامة منظومة من الافكار ، انما هي في الحقيقة اقامة منظومة من الالفاظ . والالفاظ لا توجد . في حين ان الموجود هو المؤسسة ، ولكي يتحول اللفظ

---

١ ـ انظر خاصة كتابه : Nature formelle du langage

٢ ـ انظر كتابي ماكلوهان : Pour comprendre les mdia و Message et massage

(١) Marxisme et structuralisme

الى مؤسسة ينبغي ان يكون قادرا على بناء عمل . ولكن الالفاظ لا تبني أعمالا ، وانما تبني الفاظا . ومن هنا وجب اذن العودة الى سياق الممارسة . فالموجود وحده هو الذي يمارس ، ولو كان هذا الموجود من النوع النمطي . بل ان كل موجود هو نمطي . وبالتالي فالنمطية هي مؤسسة المؤسسات كلها . وحتى تتغير ، لا بد من تفجيرها من داخلها ، اي بكسر جذور النمطية ،فالايديولوجية الرجعية من اديان وأخلاقيات ومبررات فوقية مختلفة للانقسامات الطبقية والكتلوية والسياسية وسواها ، ليست هي الموجودة فعلا ، ولكن الموجود هو ممارساتها اليومية من خلال مؤسسات الواقع المادي ، وانماط التعامل ما بين الناس ، وبين الناس والاشياء .

وفي مثل ظروف سيادة النمطية المنعكسة عن مؤسسات الركود في المجتمع العربي ، فان اثبات وجود الله بالالفاظ مثلا يعادل انكار وجوده . وكلا العمليتين تعتبران من البنى الفوقية ، بالرغم من ان عنوان الاولى رجعي ، والاخر تقدمي . وعلى هذا المثال ، يمكن ان نكتشف بكل سهولة ان تناقض نظام سياسي رجعي مع نظام سياسي تقدمي عن طريق وسائل الاعلام لا يغير من وحدة جذور النظامين في أرضية المجتمع الركودي . بل ان المستمر والموجود دائما هو نمطية الركود . وما يناقض الركود هو تفجير مؤسساته الجامدة بمؤسسات العمل المبني على تغيير الاشياء . ومن صلب تغيير الاشياء قدرة اللفظ ذاته على ان يصبح شيئا .

ان الفلسفات الثورية تصبح نوعا من الاعلام عندما ترمى للتداول وتفقد قدرتها على التماس مع الاشياء وتفجير المؤسسات . وهذا ما يفسر ظاهرة استبدال نظرية ثورية بنظرية ثورية اخرى ،وتعايش النظريات الثورية مع نمطيات الممارسة الرجعية في آن واحد ، دون حدوث صراع متفجر بينهما ، اذ ان هذه النظريات التي تأتي الى المجتمع الركودي ، بشكل منظومة من المعاني المستقلة ، لاتلبث حتى تتحول الى مجموعة ألفاظ ، وبالتالي يسهل استعمالها كنمط جديد، اي كشكل لفظي لمحتوى الآلية الفكرية التقليدية السائدة ، في عمل المجتمع وعمله .

وكذلك فان اجتهاد الفئات الثورية باعلان عناوينها الايديولوجية لتمييز منظماتها عن بعضها بعضا ، لا يمكن ان يحدث فعلا تمييزا واقعيا فيما بينها . ولكن الالحاح على وجود الايديولوجية المتمايزة ، انما هو استخدام الالفاظ المستجدة لتبرير نمطية اساسية في بنية المجتمع الركودي ، وهي استخدام منظومات الالفاظ بمعزل عن منظومات الاشياء والمؤسسات . ولذلك تتحول هذه المنظومات اللفظية ، بالرغم من انتماءاتها لمختلف ارومات الفكر الثوري ، تتحول الى صيغة الكتلة الواسعة .

وهكذا فان الامبريالية العالمية نفسها اصبحت تستخدم حتى شعارات الفكر الثوري لتعزيز النمطية الركودية عن طريق التعميم الاعلامي ، الى درجة سطيح المنظومة الفكرية ، وتجريدها من محتواها، وتكريس لفظيتها ، حتى تصبح قوالب نمـلأ بمضمون الآلية النمطية ، وتتساوى اخيرا مع منظمات الواقع النمطي ، ولا تصطدم مع مبرراته وقيمه ومقاييسه المسيطرة على الممارسة الالية لدى الجماعات الغفل .

فلقد صار امرا مألوفا على الصعيد العالمي تعايش الايديولوجيات التقدمية والرجعية ، كما صار مألوفا كذلك على صعيد العالم الثالث تجاور أنظمة الاقطاع السياسي وشيوع الاعلام الثوري ، وغدا من السهل دائما تجويف الالفاظ من أفكارها الاساسية ، عن طريق عزلها عن الحوار مع مؤسسات الواقع الاجتماعي ، وتحويلها بالتالي الى اداة جديدة لتعزيز نمطية قديمة ، تسمح باستمرار طرح الحلول القديمة على المشكلات المستجدة ، واغلاق خط التطور الصاعد ، في دائرة مفرغة من الدوران حول الذات القديمة .

ان أخطر مايواجه المجتمعات التي تتهيأ فيها الظروف الموضوعية لتحقيق ثورة تقدمية حقيقية ، هو طمس ظروفها الموضوعية تلك بحشرها تحت التعميمات الواردة من المنظومات الفكرية ، بهدف جعل هذه الظروف متطابقة مع التعميمات ، في حين ان نكسات هذه المجتمعات قد برهنت على ان نتائج هذه العملية كانت تؤدي دائما الى تجريد ظروف الثورة عن قواها التغييرية الفعلية ، واصطناع بديل عنها بقوى الالفاظ المستقلة ، لمجرد ان هذه الالفاظ تنتمي الى معجم الايديولوجيات الثورية . وكان من عماء بعض الطلائع الثورية حقا في العالم الثالث ، استخدام الالفاظ واهمال الاشياء . فلم تكن الايديولوجيات دليل رؤية وتحليل للاشياء ، ولكنها كانت غطاء تعميميا ينشر فوق خصائصها ، ويطمس قواها الفعلية ، فلا يكشف فيها عن امكانيات التفجر ، ولا يكشف فيها عن عقباتها الموضوعية ، ولا يقاس مدى قدرتها على التحول او النكوس ، وبالتالي يعجز الثوريون حقا عن التعامل مع الاشياء ، وبناء استراتيجية لهذا التعامل ، ضمن عقلانية علمية قادرة على أبطال مفعول آليات النمطية المنبثة في مجال تحركهم الاجتماعية ، والمبطنة لعقولهم وارادانهم ، بحكم انتمائهم الى نمطية الركود في مجتمعهم ، ونمطية الاعلام العصري في المجتمع العالمي ، المقود بالوسائل الكتلوية التكنولوجية .

هكذا نستطيع مثلا تفسير ظاهرة انتشار اشكال اليساريات الفوضوية في العالم عن طريق وسائط الاعلام والتعميم الجماهيري التابعة لمراكز التجارة الرأسمالية العالمية نفسها . فالاسطوانات والكتب والمجلات والملابس وتنظيم الرحلات وبيع الاعلانات والصور، المملوءة بالشعارات اليسارية نفسها ، انما هي بضائع استهلاكية جديدة ، خلقت دما جديدا في عروض الصناعة الراسمالية المعاصرة.

وفي مجتمعات العالم الثالث من السهل هضم اليساريات واستهلاكها من خلال نزعة تعميم المظاهر المعاصرة لدى الفئات شبه المثقفة . اذ تبحث هذه الفئات عما يجعلها تطمس انتماءها في عين ذاتها وفي الاعين الاخرين ، الى ارومة المجتمع المتخلف ، فتندفع الى تداول الالفاظ اليسارية ومظاهرها الخارجية في محاوراتها وسلوكها اليومي ، وهي مخدرة بقوى التبعية للنمطية واساليب تعميمها . فان ظاهرة انتشار اليسار ، ليست هي التعبير عن الصحة ، ولكنها البرهان على تحول اليسار الى بضاعة استهلاكية للتعميم وتعزيز النمطية الركودية الاصلية ، سواء ركودية التخلف في العالم الثالث ، او نمطية آلية في المجتمع المتقدم التكنولوجي .

هذا ما نبه صفا جديدا من المفكرين المعاصرين الى اعادة النظر في مختلف اسس الايديولوجيات الثورية على ضوء حقائق العلوم الانسانية المتقدمة ، فان تفجر حركات التمرد الظاهرية والفوضوية والانحلالية فيما يسمى اليوم بالهيبيين واليساروبيين (اي مدعي اليسار) ومختلف حركات التمرد الاخلاقية والجنسية وسواها التي تعم الغرب ، وتتغلغل تحت صور اخرى من احتراف اليسارية في مجتمعات العالم الثالث ، كل ذلك ينبغي تمييزه حقا عن التحرك الثوري الحقيقي الذي يكاد تضيع معالمه تحت صور الانحراف . اذ تسرع آليات المجتمع الصناعي الى تجريد اليسار من قدرته على التعامل مع الظروف والمؤسسات والاشياء وتفجيرها من داخلها وتحوله الى صيرورة البضاعة الاستهلاكية ذاتها . وبذلك تستهلك الفاظ اليسار وطقوسه وتعميماته ومغرياته اللفظية ، تستهلك حقيقته التاريخية وقدرته على الالتحام العضوي مع حركة التجاوز الانساني لنمطيات التعميم الآلي وايديولوجياتها اللفظية .

ومصيبة العالم الثالث ، والعرب من أوضح نماذجه ، انه يستفيق على نفسه وعلى العصر في غمرة سيادة النمطية واستغلالها لمختلف ادوات الاستهواء الجماهيري ، وعلى رأسها الايديولوجيات الثورية . ولا تخدم النمطية في النهاية الا القوى التي يهمها التحكم في سلوك الجماهير ، وتنظيم عقلها وردود فعلها بحسب مصالح الاستغلال الاقتصادي والاقطاع السياسي ، محليا وعالميا .

وبالمقابل تعاني قيادات اليسار المنظم من عوامل الجمود والانبهار وضياع القدرة على التحليل المستقل، والقبض على مفاتيح الظروف من حولها. وترى نفسها في حصار ضمن تيارات الانحراف التي تفرق جذورها وتطمس معالمها الخاصة، من ناحية، وضمن آليات النمطية التي تغذيها انفعالية الجماهير، واجهزة التحكم الجماهيري في مؤسسات التصنيع للافكار والانماط السلوكية مع بضائع الحياة العصرية المزيفة من ناحية اخرى.

فكأن الثورة عالميا، ومحليا، محتاجة حقا الى ثورة ثقافية عارمة، تعيد لها حرية تعاملها مع افكارها، وقدرتها على تحليل الواقع المستجد حولها، من خلال معطياته الخاصة، وتتيح لها فرصة القبض على زمام التحرك المنتج على ارض المعركة، معركة الاشياء، وليس معركة الالفاظ.

والمجتمع العربي المنحدر عن نمطية الركود الحضاري والبقاء خارج الديالكتيك التاريخي عصوراً طويلة، تواجه طلائعه الثورية الان، من خلال ظروفه الخاصة، وظروف الازمة الثورية العالمية محنة الارتباط بالثورة كنمط، وليس كتغيير.

ولان الاشياء غائبة من ساحة الوعي في المجتمع الركودي، فان الاستجابة للالفاظ هي المحرك اليومي بدلا من المحرك الديالكتي. وهذا يؤدي بدوره الى تاخير فرز موضوعي لقوى الثورة، واذا ما فرزت هذه القوى في مرحلة، لم نستطع ان تستقطب ذاتها بحسب ظروف الجدلية التاريخية، لقيام طبقة من الالفاظ بينها وبين حقيقة التحرك التاريخي.

فحول: من هي القوى الثورية في المجتمع العربي، هل هي قوى قومية او طبقية، او انها قومية طبقية معا، ما زال الجدل دائرا، والضياع بين تلك الهويات اجتماعية الثلاث مستمرا من معركة الى معركة.

وحول طريقة الارتباط بظروف الديالكتي التاريخي، ما زالت القيادات السياسية والفكرية تخلط ما بين حضور النمطية المتجسدة في جغرافية التراث والواقع اليومي للمعيشة الركودية وبين ظروف التناقض الاجتماعي والسياسي، والتي يصعب اكتشافها وتحديدها، وبناء استراتيجية موضوعية على اساسها. ولذلك سادت ممارسة الاستبدال في حقل هذه الثورية، كما بينا في مطلع البحث.

والاستبدال موقف يعبر عن تجاهل عالم الاشياء، والاستغراق في عالم الالفاظ، اي عالم الاشكال النمطية الفارغة من المضمون، سواء كان هذا المضمون فكرة او شيئا، مشروع تغيير، او تغييرا حاصلا ويتطلب وعيا يكافىء حجمه، وتعديلا سلوكيا يحقق تطبيقه في مختلف مستويات العمل الانساني والمادي.

هكذا مثلا فان بناء حزب ثوري هو اداة لمشروع تغيير اجتماعي وسياسي شاملين، ولكن النمطية لا تلبث حتى تمد اليه نموذجها الخاص من الارومة الركودية، فاذا بالحزب لفظ جديد لمحتوى نمطي قديم كالعشيرة والطائفة والضيعة، واية فئة مغلقة من فئات المجتمع المتخلف ذي البنية الانفصالية المتقطعة الاوصال.

هكذا مثلا فان اقامة نظام سياسي ثوري مهدد دائما بان يستهلكه المحتوى الموجود فعلا، لمختلف الانماط التعاملية في المجتمع الركودي، وهي انماط الاستغلال الفوقي، فاذا بهذا النظام الثوري، يقلبه محتوى الاقطاع السياسي التقليدي فيصير الى شعار لفظي فوق حقيقة قديمة. هكذا مثلا، فان الانتماء لايديولوجية ثورية، قد يصير انتماء لالفاظ سحرية تخفي ارتباطا بدين قديم. فبدلا من ان تصبح الايديولوجية اداة لرؤية علمية، وتحليل موضوعي، ومادة لتنظيم حركة التغيير الاجتماعية الشاملة، فانها تنقلب الى لعبة الفاظ تتطلب تقديسا وعبادة اذ اصبحت غاية في ذاتها في طقسية السلوك النمطي. وهكذا مثلا تقدم لنا ظروف الديالكتيك التاريخي فرزا لقوى الثورة على اساس وحدوي فنعارضها بالنمطية التجزئية. وتقدم لنا علاقة موضوعية لصراع التقدم والتخلف، فنجهضها في فرز طبقي شكلي.

وتقدم لنا نكساتنا وهزائمنا القومية والعسكرية والثورية، قوى جديدة لتدمير اطر الهزائم السابقة، وتوليد يبني مؤسسات الواقع الثوري الحقيقي، كالعمل الفدائي، والحرب الشعبية المستمرة، فتحول النمطية موت الفدائي الى بضاعة العشائر، للتحزبات السابقة من فوق موجة المقاومة المسلحة. وتحول النمطية اللفظية شمارات الحرب الشعبية الى جدليات المزايدة بين قوى الاقطاع الثوري القائمة.

وتعود الاشياء الى الغياب كليا، ولكن تتجاوز اسماؤها كلها في صف واحد، وتنعقد الفاظها في سلك واحد لان اسم النار يمكن ان يجاور اسم الماء، والنار كشيء، والماء كشيء لا يتجاوران.

تتساوى الالفاظ اذن كلها في نمطية الاستهلاك عن طريق التكرار والعادة والالحاح على ايقاع اللفة، فلا يبقى من اللغة الا قاموسها، واما مواقف الجماعة والانسان وهي تحكي وتتحاور وتعبر وتستوضح، وتسأل وتجيب، وتعلن وتحدد وتعرف، وتفصل وتسفه، تقبل وترفض، فكلها فاعلية اصوات واشارات في الفراغ.

ولا يقتصر هذا على فعالية السياسة والثورة، ولكنه الفن والادب والاخلاق والسلوك اليومي. فهي كلها تشكو انها في فراغ، وانها قوالب واسماء، لا محتويات ولا مسميات لها. فالقول مثلا ان الثورة الثقافية تبدأ برفض المعتقدات الغيبية في المجتمع العربي يعني في الواقع، ان نجعل بنية فوقية ضد بنية اخرى، اي ان وجود مؤسسات التخلف ليست نتيجة للايديولوجيات الغيبية، في حين ان مؤسسة الدين ذاتها في المجتمع المتخلف هي انعكاس للاشياء والمؤسسات الاكثر مادية واعمق جذرية في بنية المجتمع الركودية.

فالمسألة ليست اذن في استبدال عقيدة بعقيدة اخرى، اي منظومة الفاظ بمنظومة الفاظ مساوية لها من حيث انها الفاظ معجمية مستقلة عن المواقف وجغرافية الاشياء على ارضية الواقع.

ولكن المسألة هي في اعادة الارتباط بين قوى التقدم وظروف التقدم، واكتشاف هذه القوى والظروف في لحظة ديالكتية واحدة. اي البدء بالاشياء لتستطيع ايجاد مدلولاتها، وبالتالي اسمائها الحقيقية.

ان رفض العقائد المتحجرة والانظمة السياسية المتخلفة او الثورية المزيفة، والمناداة بالنموذج السوفيتي او الصيني، او الكوبي، لا يعني ان المجتمع في ثورة، وان الطليعة الجديدة قد تكونت وان مؤسسات التغيير قد انطلق بناؤها.

بل ان مثل هذه الظاهرة تعني ان الطليعة لم تبدأ بعد باكتشاف ملامح المدخل الى اية ثورية حقيقية، وهي الثورة الثقافية، اي الثورة على الوجود اللفظي في سبيل الوجود العيني، ان صح التعبير.

ان المجتمع المتخلف يعيش مادية الالفاظ وليس مادية الاشياء والافكار. وهو يتحرك في فراغ عن العلاقة بالطبيعة الخام، وبالطبيعة المصنوعة، ولذلك فانه سجين ذاتية فقيرة مقطوعة عن العالم يغنيها بنمطية الالفاظ، التي اصبحت اشياء الفكر والعمل معا.

ومولد الثورة في المجتمع المتخلف يكافىء مولد العالم بتحدياته المختلفة، واجتياحه لاسوار الذاتية السحرية التي حفظت للمجتمع مجرد وجوده المادي الخام، في غياب الجدلية التاريخية.

غير ان الثورة التي تفجر حضور العالم متحديا للمجتمع المتخلف قد تعادل كذلك مولد العلم ومؤسسة الموضوعية العلمية لدى الغرب، اذ ان العلم الذي نمته البرجوازية الصاعدة في الغرب اقترن بثورتها الاقتصادية كذلك على البنية الاقطاعية. وفي المجتمع المتخلف يستعار العلم من خارج ما دامت اطر النمطية الركودية

تتحكم فيه . فيأتيه بشكل الفاظ ومصنوعات ، ويمتنع عليه كفعل منطقي ومقدرة على تغيير المادة . ولذلك فان الثورة العلمية مقرونة بالثورة الثقافية ،اي ان رفض الوجود السحري اللفظي يعني اعادة العلاقة موضوعية بين العقل والعالم ، بدون توسط زوايا الرؤية النمطية .

وفي اللحظة التاريخية الحاضرة من تولد طليعة جديدة ،فان اكتشاف الثورة العربية لتحديات العالم من حولها ، لا يمكن ان يحدث لا من خلال اطر الايدلوجيات اللفظية ، ولا من خلال قنوات التكون الفئوي السياسي المعهود . انها اللحظة التي تعلن البدء من الاشياء .

وكما قال ماركس عن الانسان انه اكبر رأسمال ، فانه يمكن القول ان جذر الاشياء كلها يكمن في علاقة الانسان بمؤسسات الواقع. والذي يهمنا هنا هو الواقع اجتماعي . فالعودة الى اصل الاشياء تعني اكتشاف القوانين الموضوعية لا من خلال الفاظها وشعاراتها ، ولكن من خلال منعكساتها المادية ، التي تعبر عنها مؤسسات الاقتصاد والفكر والاعتقاد والاخلاق والسياسة الخ ..

وهكذا فان تفسير مؤسسة بسواها من المؤسسات ، يعني استبدال منظومة من الالفاظ بمنظومة سواها ، فكيف اذا كانت فعالية الاستبدال مقتصرة فحسب على تغيير الوان مؤسسة واحدة او رموزها الخارجية، وهي المؤسسة السياسية ،فمعنى ذلك ان الطليعة الثورية قد تجاهلت عالم المجتمع بكامله واستعاضت عنه بالظاهرة السياسية وحدها ، التي تنحل في النهاية الى الظاهرة السلطوية . وفسرت الظاهرة السلطوية بنفسها ،اي باستبدال سلطة باخرى .

ومن الواضح ان كل ثورة سياسية تجنح الى تسييس بقية ظواهر المجتمع ، لتصبح معقولة عند ذاتها ،وعند الاخرين ، وعند ذلك تلجأ الى الاستبدال بدلا من التغيير ، فلا تقع الا على رموز الاوضاع . في حين تظل علاقات القوى الاجتماعية الاساسية كما هي ،اي بمنأى عن التغيير . ولكي ينقذ الانسجام الظاهري ، تفرغ هذه العلاقات من محتواها الموضوعي، وتجرد الفاظها ، وتوضع مجاورة للعناوين السياسية المتداولة . وهي النتيجة تعزل حياة الواقع الاجتماعي عن حياة الجدلية التاريخية ، وتظل الاولى سادرة في النمطية ، وتظل الثانية تحديات في الفراغ ، لا جواب عليها .

والواقع ان ازمة العالم الثالث تكمن في ان بنيانه الفوقيةليست انعكاسا موضوعيا لبنيانه التحتية ، بقدر ما هي انعكاس لبعض البنيات الفوقية الواردة عليه من خلال نمطيات العصر التكنولوجي منقولة اليه ومشوهة من خلال علاقات التقدم والتخلف . ذلك ان البنيات التحتية في المجتمع المتخلف ، تكاد تعجز عن عكس منظومات ايديولوجية فوقية ، مفترقة عن اصولها التحتية ، فيمكن اعتبار النشاطات الايديولوجية ،من دين وسياسة وفكر واخلاق وفن ، متداخلة كلها في نمطية الممارسة التحتية للكتلة الراكدة ، وذلك لانعدام او لضعف ارتباط الجدلية الاجتماعية الطبقية بالجدلية التاريخية المادية . فالغالبية العظمى من المجتمع المتخلف ليست محلا انسانيا موضوعيا لبروليتاريا اقتصادية ، بقدر ما هي بروليتاريا خارج الديالكتيك التاريخي المادي ذاته . وتبقى البنى الفوقية محلا لانعكاس ما يرد اليها من نشاطات النمطية الفوقية في الحضارة التكنولوجية ، منقولة اليها عبر علاقات الاستغلال الاستهلاكي العالمي .

ولكن منذ ان انفجرت الثورات الوطنية في اكثر مجتمعات العالم الثالث ، مارست البنى الفوقية المنعكسة عن تفاعل التطلعات الحضارية لدى الفئات المتطورة مع البنى الفوقية للمجتمعات الراسمالية،مارست عمليات الاستبدال لرموز الاوضاع ببعضها بعضا . وبذلك ساهمت في حجز فعالية المجتمع ضمن اقنية النمطية الركودية .

وبعد ان كادت ثورات العالم الثالث تبتلعها الاطر الهجومية المستجدة ،من قبل مراكز الامبريالية العالمية ، فان اللحظة التاريخية المنتظرة لدخول قوى المجتمعات الى حلبة الصراع الديالكتي قد آذنت بتحويل اسلوب الثورة ذاته ، من صراع فوقي جزئي مرتبط بغايات استبدالية لرموز الاوضاع ، الى اسلوب الثورة البروليتارية القومية .

بقي ان استيعاب هذا التحول التاريخي الهام ،بالرغم من توفر ظروفه الموضوعية في حالة الصدام الكياني الراهن بين العرب واسرائيل ، ما زال يعاني من رواسب النمطية الفوقية بفيض من الالفاظ والاوهام ، لمنع ظهور مؤسسة الثورة المادية باداة العنف الجماهيري المباشر . وبالرغم من توفر ظروف العمل العنفي عن طريق طلائع المقاومة الشعبية المسلحة المجسدة في العمل الفدائي ، فان ادوات الالفاظ تحاول ان تحتفظ بدورها في اجهاض ادوات العمل الحقيقية .

ان انماء الوحدة العضوية للعمل الثوري لفكر تقدمي موضوعي وتحرك جماهيري منظم ، وبناء تحديثي شامل لمؤسسات المجتمع المتطور ومواجهة استراتيجية تعبوية لحرب الوجود او عدم الوجود مع اسرائيل ،هو المنظور التاريخي الذي يجب ان تتحرك بموجبه عملية اعادة النظر لصيغ العمل الثوري، كمؤسسات موضوعية تواجه الاشياء بمواقف قادرة على تغييرها ،وليس باجترار مسمياتها اللفظية .

وكل ما تستطيع فعله الثورة الثقافية العربية هو التبشير بوجود عالم الاشياء ، والبحث عن اساليب تغييرها ، بدلا من الدوران في عالم الذات اللفظية من ضمن اقنية البنى الفوقية لظلال بنى فوقية اخرى ، تأتينا من عالم الاستغلال الاستهلاكي .

ان انبثاق الوجود الجماهيري وادخال تحركه في سياق الصراع الجدلي التاريخي هو في حد ذاته اول نتائج الرد الثوري على تحديات الوجود او العدم الذي تعانيه البنى الفوقية المستعارة لتنهار وتبرز تحتها بنى الاشياء ومؤسساتها الاجتماعية والمادية وجها لوجه امام تلك التحديات .

ذلك وحده طريق تحطيم النمطية الركودية في ذات المجتمع العربي، وطريق مقاومة النمطية التكنولوجية الواردة مع تحديات البقاء او عدم البقاء في حلبة صراع مع ذروة هذه التحديات متمثلة في الصراع الحضاري ، وصراع المواجهة المادية مع اسرائيل .

فما لم يوجد بعد انما هو ثورة الاشياء تحت ثورة الالفاظ !

مطاع صفدي

الاختيار

البحر واسع وقلبه كبير
يحمل في فؤاده الحب ويعطي دونما تقتير
رأيتها مرمية بعد انحسار المد في بيروت
رفعت عنها الصدف القاسي
نفضت عنها حلة الرمل الرماديه
نزلت فيها ..
كان بين الماء والقرار
منازل ..
وكنت أرتاد المدى وحدي
حكاية القابع خلف قشرة الميلاد
والحب والاحقاد
حفظتها عن ظهر قلب .. هزه التذكار
لكنني نسيت بين الوجد والاصرار
بدايتي .. وتهت في مواسم الابحار
صوّرني امامهم نبيــا
اعبق بالفهم وبالدرايه
لكنني حين ادرت الوجه
شتمني وقال هذا نطفة الغوايه
كبرت تحت جلدي
أعطيت ما اقدر ان اعطي ..
كنت بخيلا مرة واحدة
حين أراد السيد المطاع
مني ماء الوجه

***

بيني وبين دجلة اشتباك ..
ينام في وجهي
تداخل المسار والهزيمه
تداخل الجائع والوليمه
ودجلة الاحلام علمتني
قراءة المخطوطة القديمه
« الماء أصل كل شيء حي
وكانت الحياة في انهماك الري
وجدّيّ القادم من مغاور الدقائق المهاجره
يحمل في الداخل طعم الماء
جذوره مشدودة لزهرة وحشيه
في لحظة منسيه »
كان رجال الزمن النائم في بلادي
ممتلئين رقــة وحلما
مكثفين ظلمـا
تدور في اردانهم ساقية الفوادي
أعشابهم تيبست في وحشة الوليمه
وشربوا دماءهم في ندوة اخرى تظل في انتظارها
الهزيمه
يا حفلات القات والهروب هل ترسمت
خطاك غفلة الوعود في اهابهم
وسرت في ركابهم
الى انتهاء جائر وفجوة يتيمه

***

خرجت من فجوتهم مقاتلا ..
طفلا
يرى التعادل القادم بين الهجر والاقامه
يساوم القتامــه
يستل من داخلها علامه
وكانت الاشاره
هجرت بيتي وهجرت من أحب وهجرت
الزاد والسلامه
تركتها اللحظة ساخنة ، في الشارع المضاء
ولم أعد أفرق الاسماء
رأيتها في لحظة الاسراء
مزهوة في غابة الحناء
انتظرتها .. ثم شربت الماء والحقيقه
كل لــه طريقه

بغداد

حميد سعيد

نحو ثورة في الفكر الديني

بقلم الدكتور محمد النويهي

اذا كنا جادين في سعينا « نحو ثورة ثقافية عربية شاملة » وجب علينا ان نبدأ بمواجهة هذه الحقيقة : ان العقبة الاولى في هذا السبيل هي العقبة الدينية ، واننا لن نصل اذن الى الثورة المنشودة الا اذا ذللنا هذه العقبة وازحناها عن طريقها .

والسبب في ذلك هو ان الحجة الاولى التي تقام دائما ضد كل فكر جديد هي الحجة الدينية ، سواء اكان هذا الفكر في مسائل الدين نفسه ، أم كان في مسائل الاخلاق ، او السياسة ونظام الحكم ، او الاقتصاد ونظم الانتاج وتوزيع الثروة ، او المجتمع بتقاليده وعاداته وممارساته ، او العلم والفلسفة والفن واللغة والادب . فالناس في اقطارنا العربية لا يزال الاعتبار الديني يغلب على كل اعتبار عندهم . ولا تزال وجهة النظر الاولى التي ينظرون بها الى كل رأي جديد يعلن عليهم ، او مذهب جديد يدعون اليه ، هي وجهة النظر الدينية . هم لا يسألون : هل هذا الراي في ذاته صحيح او خاطىء ، وهل هذا المذهب في ذاته نافع او ضار ، بل يسألون اولا : اهو مطابق للدين ام مخالف له ؟

ولما كان الموقف الفكري الغالب عليهم هو الموقف المحافظ الجامد ، لهذا تجدهم في اغلب الاحوال يعارضون كل رأي جديد ومذهب جديد باسم الدين . لكن هذا الموقف لا يقتصر على الرجعيين الصريحي الرجعية منهم ، بل تجد الكثيرين يقولون بكل اخلاص : اننا نؤمن بضرورة تجديد الفكر ، وحق المفكرين في التعبير عن آرائهم الجديدة ، لكن بشرط الا يكون فيها مساس بالدين ، او مخالفة لاحكامه ، او خطر على كيانه ، فأن وجد فيها او خشي منها شيء من هذا ، فان لنا الحق في معارضتها وتحريمها ومنع نشرها ، محافظة على ديننا وصونا له من التهدم او الزعزعة .

وهم يبررون موقفهم هذا بأن يقولوا : ألسنا نؤمن بأن ديننا صواب وبأنه دين الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؟ كيف تريدوننا اذن ان نسمح بثورة ثقافية مزعومة تؤدي الى التشكيك فيه تبث آراء ومذاهب تنافي عقائده وتخالف احكامه ؟

هذا موقفهم ، فكيف نواجهه ؟ هل نكتفي في معالجته بأن ننفق الجهد والوقت كلما اعلنا رأيا جديدا او دعونا الى مذهب جديد في ان نثبت لهم انه لا يعارض الدين بل هو يوافقه ؟ هذا ما اقتصرت عليه محاولاتنا في الاصلاح الديني الى الآن . لكنه لم يعد يكفي . لم يعد « الاصلاح » يكفي ، ولن يكون ناجعا اذا كنا نرغب حقا في تحقيق « ثورة ثقافية شاملة » واذا كنا نفهم المعنى الحقيقي الكامل لكلمة « ثورة » . بل لا مناص لنا من ان نواجه المسألة الشائكة مواجهة اساسية ، لكي ندخل تغييرا جذريا على فهم الناس لماهية الدين نفسه ، وندخل قلبا تاما على فهمهم لدوره في المجتمع الانساني ، حتى نقنعهم بألا يتجاوزوا به النطاق المشروع الذي ينبغي ان يقتصر سلطانه عليه . حينذاك لن يكون همهم الاول ان يسألوا اهذا الرأي او المذهب مطابق للدين ام غير مطابق ، بل سيكون همهم أن يبحثوا في الرأي أو المذهب ذاته ليستكشفوا اهو في حد ذاته صحيح وصالح ام هو خاطىء وطالح . او قل بعبارة اخرى انهم حينذاك سيجتازون المرحلة الدينية الضيقة في التفكير الى المرحلة العلمانية الواسعة في كل شئونهم الدنيوية .

ماذا اعني بهذا ؟ هل اعني ان يتجه مثقفونا الثوريون الى العمل على اقتلاع العقيدة الدينية من قلوب الناس ؟ وماذا عنيت بازاحة العقبة الدينية عن طريق ثورتنا الثقافية الشاملة المنشودة ؟ هل عنيت الحملة على الدين نفسه ومحاولة تحرير الناس من سطوته ؟ ليس هدفي الآن ان ابسط رأيي الشخصي في العقيدة الدينية وصحتها او فسادها وحاجة الانسان اليها او استطاعته أن يستغني عنها ، انما الذي احاوله في مقالتي الراهنة هو أن أصل الى موقف يتفق على سداده ونفعه المؤمن وغير المؤمن . فاقول : ان موقف المعاداة للدين نفسه ومحاولة الغائه هو ما اتخذه بعض المحررين وانفقوا جهودهم فيه في مختلف الثورات التحريرية ، وبخاصة في الثورتين العظميين اللتين



عرفهما تاريخ الانسانية ، الثورة الفرنسية في آخر القرن الثامن عشر، والثورة الشيوعية في اوائل القرن العشرين . فمنيت محاولاتهـــم بالاخفاق الكبير ، ولم تجر على كلتا الثورتيـــن الا اضرارا من العرقلة والانتكاس ما كـان اغناهمـا عنها . ذلك أن اولئك المحررين وقعوا فـــي خطأيـن جسيمين .

أول الخطأيـن انهم لم يقدروا تقديرا تاما مدى سيطرة الدين على عقول المؤمنين به ، وهم كثرة الناس . وان هذه الكثرة الغالبـة الى الان ليست مستعدة للتنازل عن معتقداتهـا الدينية مهمـا يقم لهـا الدليل والبرهان على ان هذا التنازل يكـون في مصلحتهـا ، مصلحتها الفكرية والمادية معا . فهي تفضل الاحتفاظ بتلـك المعتقدات مهما تسبب لهامن اضرار في احوالهـا المعنوية ومصالحهـا المعاشية . بل هي تظن ان تحمل تلـك الاضرار في سبيل الاحتفاظ بمـا تعتقده عن الدين هـو سلـوك رفيـع وتضحيـة نبيلـة تبذلهـا بطواعيـة تامة ونفس راضية .

وثاني الخطأيـن انهم لم ينتبهـوا الى ان العيب ربمـا لا يكون في الدين نفسه ، بل قـد يكون في اساءة فهمه واساءة استعمالـه . ومنهم الآن من قادهم تفكيرهم المستأنف وبحثهم الموضوعي الـى ان الاديـان الكبرى كانت في بدايتهـا حركات تحرير عظيمة ، تحرير فكري وتحريـر معاشي في آن معا . وانها انـما صارت اداة جمود وحجر واداة ابتزاز وسلب حين زالت عنها فورتهـا الثوريـة الاولى واستولت عليها الطبقات الحاكمـة والاثيرة فحولتهـا الى وسيلـة لاستبقاء الامتيازات الموروثة وعرقلة حركات التجديد في شئون الفكر والتغيير في اوضاع المجتمـع . هذه هي الوجهة التي يتخذها الآن عدد متزايـد من المفكرين الماركسيين انفسهـم . كمـا شهدنـا في بلادنـا حديثا حين استمعنـا الى محاضرات المفكريـن الكبيرين غارودي ورودنسون ، على مـا بينهمـا من اختـلاف في تفاصيل الفكر الماركسي الذي يؤمـن كل منهمـا به . فرأينـا الـى اي مدى يحاول هؤلاء المفكرون الاقبال على ظاهرة التديـن اقبـالا جديدا وعقد المصالحـة معهـا في سبيل تحقيق ما تنشده الانسانية مـن تجديد الفكر وتغيير الاوضاع واقرار السلام العالمي واسعـاد ابناء البشرية في حياتهـم الدنيويـة .

الحملة على الدين نفسه ليست اذن سوى محاولة كيخوتيـة مبددة للجهود . هذه هي الحقيقـة التي ينبغي ان ندركهـا جميعا ، مهما يكـن رأينـا الخاص في صحـة الديـن او خطأه . فلنوجه جهودنا الى محاولة ارشـد وانفع :كيف نقنع الناس بالا يتخذوا مـن الديـن حجر عثـرة يقيمونه امـام كل رأي جديد ومذهب جديد ؟ وكيف ـ في تحقيق هذا الهدف ـ نتجاوز الاصلاح الجزئي المبعثر الذي انحصرت فيه جهودنـــا حتى الان ، فننتقل الى تغييرفهم الناس لماهية الدين ورسالته في الحياة الانسانية ؟ كيف نروج بينهم تلـك النظرة العلمانية التي ذكرناها ؟ هذه هي المشكلـة التي اعالجهـا في مقالتي هذه ، قاصرا محاولتي على دين الاسلام ، لانه هو الديـن الذي ربمـا يحق لي ان اتحدث عنه بقدر مـن المعرفة ، ولانه ديـن الكثرة في اقطارنـا العربية ، ولسبب ثالث لا مناص من التسليم به ، وهو انـه مـن بين الاديـان السماوية الثلاثة الباقيـــة هو الذي لا يزال معتنقوه يكثرون من استعماله اداة لمحاربة التجديـد الفكري والتغيير المـادي .

والشيء العجيب في هذا الصـدد ، هـــو أن الاسلام ، باعتراف الكثيرين ممن يدرسونه الآن من المفكرين غير المسلمين ، كـان في بدئـه اعظم الحركات التحريرية التي شهدها تاريخ الانسانية ، وان محاولتـه التحريرية لـم تقتصر على جانب الروح والفكر ، بل تعدتهـا الى جانب المادة والمعاش الدنيوي . بل ان منهم من يصف حركـة الاســــلام التحريرية ب « الثورية »و « العصرية » . وامامي الآن نص بحث القاه في جامعة هارفارد بامريكا ، احد كبار اساتذة علم الاجتماع الامريكيين ، وهو الاستاذ روبرت بللا (١) ، يقرر فيه ان تعاليم القرآن في هذا المضمار كانت « عاليـة ، تقدميـة ، بل ثورية ايضا » ويقرر ان ما منيت به هذه التعاليم من الاخفاق لم يكـن سببه انها كانت فـي ذاتهـا خـاطئة او جامدة كمـا اتهمها كثيرون ،بل على العكس تمامـا ، كان سبب اخفافها انهـا كانت « اخر اكثر (عصرية) من ان تنجح » في ذلك الزمان القديم.

اذا فكرنـا في هذه الظاهرة الغريبة ، وسألنـا كيف تحولت دعوة كانت في مبدأهـا ثوريـة تقدمية عصرية ، الى اداة حجر على الفكـــر وتجميد للمجتمع ، هدانـا تفكيرنا الى علتين لم تكونا في الاسلام الاول، بل ظهرت كلتاهمـا في عصور انحدار الحضارة الاسلامية ، ثـم رسختا وتوطدتا حتى خيل للناس انهما من اصول الدين الاسلامي . احداهما بروز طبقـة تحتكـر تفسير الدين ، وتدعي ان لهـا وحدها حـق التحـدث باسمه واصدار الحكم فيمـا يوافقه من الآراء والمذاهب وما لا يوافقه، اي انهـا طبقة كهنوتية وان لـم تتسم بهذا الاسم صراحة . وثانيتهما اعتقـاد تلـك الطبقـة ان ما ورد في المصادر الدينيـة السابقـة مـن تشريعات واجوبة وحلول هي تعاليم ملزمة يفـرض اتباعها ولا يجـوز تعديلها او تغييرها في كل الامور جميعا ، سواء مـا يختص منها بأمـور العقيدة وما يتطرق الى امور المعاش .

قلت اننـا لكي نحقق الثورة الثقافيـة المنشودة لا بـد لنا مـن ان ندخل تغييرا جذريـا على فهم الناس لماهيـة الدين ودوره ومـــدى سلطانه المشروع . والآن أضيف اننـا لن ننجح في هـذا الا اذا ناقشنا العلتين واثبتنا الى اي حد همـا دخيلتـان طارئتان على الاسلام . لكن قبل ان نحاول هذا النقاش يجمل بنـا ان نستمع الى حجة خصوم الدين، وان نستمع اليهـا بكل جد واعتناء ، فلعل هذا الاستماع يرشدنا الـــى الاخطاء ارتكبهـا فعـلا اتباع الدين ، فكانت هي السبب في نفور خصومـه عنه ورفضهم له ، ومن هنا ربمـا يتسنى لنـا أن نستكشف كيف نصحـح هذه الاخطاء ، الامـر الذي قد يمكننـا مـن ان نعقـد الحلف المرجو بين المؤمنين وغير المؤمنين . فماذا يقول هؤلاء الخصوم ؟

يقولون : ان الديـن بطبيعته حجر عثرة في سبيل التقدم الانساني. وان هذا ينطبق بنوع خاص على الاديان التي تسمي نفسهـا « الاديان السماوية » ، وهـذا ناشىء في اساسه من محض اعتقاد كل منها انـه منزل من عند الله ، فهـو كلمة الحق النهائيـة التي لا تحتمل تبديـلا ولا تقبل جدلا . لكـن الذي ضاعف الخطب هـو ان كلا منها نشأت فيه طبقـة كهنوتيـة ادعت لنفسهـا الانفـراد بتمثيل الدين والتحدث باسمه وادعت ان الدين الذي تمثله هـو المصدر الوحيد للاحكام ، لان الذات الالهية هي المنبع الوحيد للشرع او القانون ، فالله هو المشرع الوحيد . وكان هـذا مقدمة لادعائها انها هي وحدها التي يجب ان يوكل اليها الحكم في كل الامور ، دينيها ودنيويهـا . واعتقدت ان ما لديهـا مـــن نصوص دينية يشمل جماع العلم ويتضمـن الاجابة على كل سـؤال ويقدم الحل الناجع لكل مشكلات الحياة ما ظهر منها وما سيظهر في مستقبل الزمان. هي اذن تزعم ان لديهـا نظامـا تامـا كاملا مبرأ مـن كـل نقص نهائيا لا يقبل تغييرا ولا يحتاج الى اضافـة ولايجيـز مخالفـة . لكـن هـذا الادعـاء يحمل الضرر كل الضرر لفكر الانسان ومعاشه معا . فمن الناحية الفكريـة ليس هـو الا الغاء للعقل البشري وشلا له وتثبيطـا له عن ان يفكـر في مسائله ومشكلاته وان يجتهد في تفهمها وعلاجهـا . فما فائـدة العقل وما لزومه ان كان رجال الدين يدعـون ان لكل سؤال جوابـا قـد نزل من السماء ولكل معضل حلا جاهزا قد تضمنته الكتب الدينية فليس علينـا الا ان نفتش فيهـا لنستخرجه من بطونهـا ؟

واما من الناحيـة المعاشية فيقولون : اننـا لا نستطيـع ان نصدق ان مـن الممكـن ان يأتي مذهب واحد في عصر محدد من عصور الانسانية فيضع نظامـا كامـلا نهائيا يمكـن تطبيقه على كل العصور . ومن المستحيل علينـا ان نصدق ان مذهبـا يظهر في عصر معين في بيئة معينة يستطيـع

(١) Professor Robert N. Bellah : « Islamic Tradition and the Problems of Change , » Colloquiumon Tradition and Change in the Middle East,Center for Middle Eastern Studies , Harvard Vniversity , January 16 , 1968 .

ان يتنبأ بالمشكلات الحيوية التي ستظهر في كل العصور المستقبلة في مختلف اقطار الارض وبيئاتها فيضع لها الحلول المسبقة الناجعة .

ثم يقولون : ان مشكلات الانسانية ومسائلها وحاجاتها واوضاعها دائمة التبدل مستمرة التغير بتتابع العصور وتعدد البيئات وتطور احوالها المادية والثقافية ، وان نظاما كان يصلح لاحداها يستحيل ان يصلح نفس الصلاحية لسائرها . فمحاولة الدين في حقيقتها هي محاولة لوقف عجلة التاريخ وشل المجتمع وتحجيره حتى يبقى في قالب جامد ثابت تنطبق عليه حلول الدين واجوبته التي ربما كانت جائزة في عصر واحد من عصور البشرية (٢) . ان الدين بطبيعته شيء جامد راكد (استاتيك) وهو لهذا مناقض لسير الحياة الانسانية التي نعلم انها دائمة التبدل والتطور . وان الدين بطبيعته قتل للعقل البشري الدائم التوثب والاتساع النازع الى مواصلة التقدم والنماء . ودليل هذا ان رجال الدين يعارضون دائما كل تجديد في الفكر والمجتمع ويسعون في محاربته ويسمونه بدعة . لكن محاولتهم مستحيلة مناقضة لسنة الحياة المستمرة التغير ، ولو نجحوا فيها لما فعلوا اكثر من تجميد المجتمع في حالة راكدة عفنة تنتهي الى الانقراض المحتوم ، لان المجتمع كجدول الماء ان وقف تعفن .

فاذا كان الدين هكذا شل للعقل وتحجير للفكر وتجميد للمجتمع وعرقلة للتقدم ، فما حاجة الانسانية اليه وما فائدتها منه ؟ اليس خيرا لها الف مرة ان تتخلص منه وتنبذه وراء ظهرها لتمضي قدما في انضاج فكرها وتصحيح اوضاعها واسعاد معاشها ؟

* * *

هذا ما يقوله خصوم الدين . فما رأينا فيه ؟

سيبادر كثيرون من القراء بأن يقولوا : هذا ان انطبق على اديان اخرى اقامت طبقة كهنوتية رسمية ، فهو لا ينطبق على الاسلام الذي لم يقم مثل هذه الطبقة ولم يعترف بها .

وقولهم هذا حق لا شبهة فيه ، لكن الذي يعنينا الآن هو ما حدث فعلا وفي واقع الامر . حقا ان للاسلام هذه الميزة التي اعترف بروعتها عدد من غير المؤمنين به ، وحسده عليها كثيرون من معتنقي الاديان الاخرى ، وهي انه دين بلا كهنوت . وانه لم يؤسس طبقة خاصة من البشر يجعلهم حفظة الدين والقومة عليه والمحتكرين لحق تمثيله وتفسيره وتطبيقه ، فهم رجال « دينيون » وسائر الناس رجال « مدنيون » .

ولكن ماذا حدث ؟ والام صرنا ؟ الم تنشأ بيننا فعلا فئة من الناس تدعي لنفسها هذا الحفظ والقيام والاحتكار والتمثيل ؟ بلى (٣) ،وهي تسمي نفسها كثير من الاحيان « رجال الدين » ،او تسمح للكتاب بأن يسموها هكذا دون ان تعترض او تحتج على هذه التسمية ، برغم ما كتب في اثبات انها تسمية دخيلة على الاسلام . ولدي من هذا الصنف نصوص كثيرة قصصتها من مختلف الصحف والمجلات العربية . ثم انها تلتزم زيا لا ترتدي غيره تسميه ايضا « الزي الديني »(٤)، مقلدة في ذلك كهنة سائر الاديان تقليدا تاما .

والمهم في هذا كله انها ما ان برزت الى الوجود ـ في عصور الانحلال والرجعية التي اعقبت انهيار الحضارة العباسية ـ حتى ادعت لنفسها حق تحديد الايمان والكفر والزيغ ، وحق الحكم على كل رأي جديد ،ونصبت من نفسها عدوا لحرية التعبير وحرية النقاش، كما ادعت لنفسها حق الحكم على كل مذهب من مذاهب السياسة والاقتصاد والاجتماع ، تقرر ايها يقبله الاسلام وايها يرفضه . وكم ذاق منها احرار الفكر ودعاة التغيير الوان العداء والاضطهاد . تتهمهم في دينهم وتدعو الى تحريم كتبهم وكبت مقالاتهم ، وتحرض عليهم السلطات التنفيذية لتنتهي بهم الى الاقالة والسجن . اي انها جعلت من نفسها محاكم تفتيش كتلك التي وجدت في اوروبا في القرون الوسطى . والامثلة كثيرة متنوعة في ماضينا القريب ووقتنا الراهن . ولا شك ان القراء يذكرون عددا منها .

هذا موضوع كنت تناولته في سلسلة مقالات تحت عنوان « لاكهنوت في الاسلام » نشرت في احدى صحف السودان (٥) . وعددت الامثلة مما حدث لطه حسين وعلي عبدالرازق الى ما حدث لخالد محمد خالد ومحمد احمد خلف الله . فرد عليّ احد خريجي الازهر يعترض على حملتي على رجال الدين ـ تأمل جيدا في تسميته اياهم « رجال الدين » ـ ويدافع عن حقهم في تحريم الكتب التي لا تروقهم بأن يقول : انهم لا يصادرون الكتب ،بل كل مايفعلون هو ان يبدوا رأيهم في موافقتها للدين او مخالفتها له باعتبارهم متخصصين فيه . ويسألني: الا اريد ان يوجد فريق من الناس يتخصصون في دراسة الدين وهو عبء ثقيل شديد الوطأة فلا بد من ان يتخصص قوم في دراسته ؟

وقد يحب القارئ ان يعرف اجابتي على هذا السؤال . قلت :«ما كنت اظنه في حاجة الى هذا السؤال . فالجواب الواضح الذي لا ثاني له هو : بلى ، لا بد ان يتخصص نفر في امثال هذه الدراسات

(٢) ـ من المحزن ان كثيرين من كتابنا الدينيين يثبتون بكتاباتهم ان هذا بالضبط هو فهمهم لرسالة الدين . واليك مثالا . لما قال الدكتور طه حسين في معرض الدفاع عن الاسلام في المؤتمر الثقافي الاسلامي المسيحي الذي عقد في البندقية في سبتمبر ١٩٥٥ :« ان اهم خصائص قوانين القرآن هي مرونة احكامها بحيث تتلاءم مع الاوضاع ملاءمة عملية سواء كان ذلك من الناحية الاخلاقية للفرد او الناحية الاجتماعية والسياسية والظروف التاريخية » ، كتب احدهم في الرد عليه يقول :« ان القرآن لا يلائم الاوضاع وانما يعرضها على الوضع الذي لا يرضى به بديلا ثم يشذبها ويهذبها حتى تسلس له وتنسجم معه .» (جريدة « السودان الجديدة » ، الخرطوم ، ١٥ـ ١١ ـ ١٩٥٥) ما هذا « التشذيب والتهذيب » الذي يريده الكاتب في حقيقته ؟اليس هو ما وصفناه من محاولة لتجميد اوضاع المجتمع ووقف تغيرها ؟

(٣) اليك مثالا قد تكون به كفاية التدليل . لما نشر الشيخ عبد الحميد بخيت رأيه في فريضة الصيام وحكمتها وعلى من يقع التكليف بها ، نشرت « جبهة علماء الازهر » بيانا بدأته بقولها :« ان الاسلام هو شرعة الله تعالى التي انزلها على محمد صلى الله عليه وسلم.. واقام علماء الاسلام في كل عصر حراسا عليه مبلغين له يحافظون على احكامه وينقلونها لمن بعدهم ويذودون عنها تحريف المحرفين وانكار المنكرين . وقد شاء الله ان يكون الازهر حارسا امينا يحافظ على شريعة الاسلام ويبلغها ويذود عنها فكان لزاما عليه ان يدافع عن احكامه ، وان يرد عنها تحريف المحرفين وابتداع المبتدعين .» (جريدة الاهرام ، ٥ ـ ٦ ـ ١٩٥٥) . ما الفرق بين هذه الدعاوي وبين دعاوي البابا والفاتيكان ؟

(٤) العجيب ان هذا « الزي الديني » كان اصله مدنيا بحتا،وليس كرداء الكهنوت في الاديان الاخرى . لكن تمسك علمائنا به ، مع انصراف سائر الفئات عنه انصرافا متزايدا ـ بما فيهم شباب الازهر المتحرر نفسه ـ هو الذي اعطاه تلك السحنة الدينية المزعومة ، التي صار لها اثر كبير في اشعار نفوس العامة بالرهبة تجاه لابسيه . ونحن نرى في بعض مناسباتنا العامة واحتفالاتنا الرسمية ، لابسيه من علمائنا يقفون جنبا الى جنب مع كهنة الاديان الاخرى في ارديتهم الدينية ، وكأنهم نظراؤهم في تمثيل الدين ! لا جرم ان قال الشيخ بخيت ـ فكان قوله هذا مما اغضبهم ـ « انني لا اعترف بهذه العمامة او الجبة او القفطان كزي مميز لرجال الدين ، فان هذا كهنوتية تفرض سلطة دينية لكل من يرتدي هذه الثياب .. والاسلام يحرم هذا ولا يأذن به اطلاقا . والرسول كان يسير عاري الرأس يرتدي جلبابا بسيطا وجاكتة اكثر بساطة ، ولم يؤثر عنه انه ارتدى عمامة او غطاء للرأس الا في حالات نادرة وللضرورة الملحة ، اتقاء لشمس او تجنبا لمطر .»(انقل هذا عن جريدة « الرأي العام » ،الخرطوم ٢٣ـ٦ ـ ١٩٥٥ .

(٥) ثماني مقالات ، جريدة « الرأي العام » الخرطوم ، فبراير ومارس وابريل ١٩٥١ .

ليوفوها حقها . وليس في مقالاتي كلها ما ينبىء بعكسه . ولكن هذا ليس موضوع الخلاف .بل موضوع الخلاف هو : هل نسمح لهؤلاء المتخصصين ان يتخذوا من تخصصهم هذا دعامة يبنون عليها قداسة كاذبة وروحانية لا اصل لها وعصمة من الخطأ تدفعهم الى رفض المناقشة وتحريم نشر الكتب ورمي كل من يخالفهم في اي رأي من آرائهم بالزيغ والكفر والالحاد ؟ ان سمحنا لهم بهذه الدعاوي فانهم لا يعودون مجرد ((علماء)) ،بل يصيرون طبقة كهنوتية بالمعنى الكامل لهذه التسمية.

اما تبريره لما تفعله مشيخة الازهر في تحريم طبع الكتب ومصادرة نشرها ، فرددت عليه قائلا :((أول ما اقوله ردا على هذا الكلام العجيب هو انه حتى لو كان صحيحا لما اخلى المشيخة من مسئوليتها في كبح الفكر وتكميم الافواه . فعذرها هو بعينه العذر الذي قدمته ولا تزال تقدمه الكنيسة الكاثوليكية الرومانية عن نصيبها في محاكم التفتيش .

((فهذه الكنيسة تقول : نحن لم نامر ابدا بالصلب والحرق والتعذيب ، بل كل ما فعلناه هو اننا قررنا بعد مناقشة الزائغ انه قد زاغ عن الدين السوي وخرج عن طاعة الكنيسة فلا تستطيع الكنيسة ان تحميه . ثم اسلمناه الى يد القانون المدني ليفعل به ما شاء ولم نوص بصلب ولا حرق .

((وكلامها هذا صحيح من الناحية الحرفية . ولكن هل يرى الاستاذ (....) انه يخليها من مسئولية تلك الجرائم الوحشية الشنعاء ؟ بل لا تزال عليها التبعة الاولى والتبعة العظمى .

((وثاني ما اقوله هو ان كلامه ليس صحيحا . ليس صحيحا ان المشيخة تكتفي بابداء الرأي . بل هي تطالب بالمصادرة مطالبة صريحة. ثم لا تكتفي بالمطالبة حتى تتبع الكتاب الى ان تتم لها مصادرته . ثم لا تكتفي بهذا كله ـ وآسفا ـ حتى تتعقب المؤلف باصناف التشهير والقذف والاضطهاد واستثارة العامة الجهلاء وتحريض الحكام والنواب على رفته او سجنه . وتاريخ مصر الحديث يغص باضطهادهم هذا ..

((وحجتي الثالثة هي هذه : لا نستطيع ان نقبل حق المشيخة في المصادرة او المطالبة بالمصادرة الا اذا سلمنا لها بأنها في كل رأي تعطيه مصيبة لا تخطىء . فكل كتاب ترى انه خارج على الدين فهو لا بد ان يكون خارجا على الدين . فهل نسلم لها بهذا الادعاء ؟...

((دعني اضع هذا في سؤال صريح : هل تدعي مشيخة الازهر لنفسها من العصمة واستحالة الوقوع في الخطأ ما يدعيه البابا في مسائل العقيدة ؟ ان كان هذا فلها ان تفرض رأيها وأن تصادر الكتاب أي تحرم على المسلمين قراءته ومناقشته .

((اما ان كان رأيها اجتهادا بشريا عرضة للخطأ ، وان كان علمها لا يزيد عن علم البشر المتخصصين في الدراسة الذين لا يدعون وحيا من الله ولا عصمة ، فليس لها الحق ابدا في المصادرة . فقد يكون رأيها خاطئا ويكون الرأي الذي تصادره هو الصحيح . وقد تكون هي التي شطت عن الدين او انحرفت عن بعض عقائده او احكامه وصاحب الكتاب يريد ان يردها الى طريقه القويمة واصله الصائب.

((وهل سمعت قط بنقابة اطباء او نقابة مهندسين تحرم طبع كتاب لانه في نظرها خاطىء ؟ بل هي تكتفي بالحجة والتفنيد . فمن ادراها لعلها هي المخطئة . وهذا هو ما اتضح مرارا في تاريخ العلم ،وهذا هو ما اتضح مرارا في تاريخ الدين نفسه .

((كم مرة كفرت المشيخة آراء واضطهدت مفكرين اتضح فيما بعد انهم كانوا على صواب وان العلماء الذين كفروهم كانوا هم المخطئين. اجل لقد كفروا السيد جمال الدين الافغاني . وكفروا تلميذه الاستاذ الامام ورموه بالزيغ بل بالالحاد . وكفروا المراغي وحاربوه طويلا . ولا نزال حربهم العوان على الشيخ مصطفى عبدالرازق حربا لم يلتزموا فيها حقا ولا ادبا ولا تعففا ، حتى يقال انه مات غما وحسرة .(٦)

ان كان صحيحا ما يعترف به الاستاذ (...) من ان رأي المشيخة لا يزيد على رأي الدارس المتخصص ، فهذا لا يعطيها الا حق المناقشة والتفنيد بالحجة والمنطق . فيجب اذن ان تترك الكتاب ينشر ويقرأ حتى تعطيه المجال الكافي للدراسة والتمحيص ولا تقتله في مهده . وكونها متخصصة في دراسة الدين يكسب رأيها بلا شك وجاهته ووزنه ويستوجب مناقشته بعناية ، لكنه لا يعطيه ((عصمة)) . فالبشر جميعا فيما عدا الانبياء ـ وفيما عدا البابوات في الدين الكاثوليكي حين يقررون قرارا رسميا في مسألة من مسائل العقيدة ـ معرضون للخطأ . وحتى اعلى المتخصصين كعبا فيما تخصصوا بدراسته قد يخطئون ويعترفون بخطأهم .

واضح ان مشيخة الازهر لا تستطيع ان تدعي لنفسها عصمة نبوية. فهل تدعي لنفسها عصمة بابوية ؟.

((ولكن مشيختنا قد سحبت من الشيخ علي عبد الرازق عالميته وطردته من جماعتها ثم عادت فردت اليه حقه المغصوب . فماذا كان معنى هذا (٧) ان لم يكن اعترافا بالخطأ ؟))

---

(٦) يقال انه في آخر اجتماع له معهم ، انهال عليه بعضهم ضربا بالاحذية ، فرجع الى بيته ولم تمض بضعة ايام حتى مات . وقد اشرت في المقالات المذكورة الى الاسلوب البذيء الذي يستعمله بعضهم في مجادلة الآراء التي لا تروقهم ، كأنهم يظنون أن ما ادعوه لانفسهم من حماية الدين وحراسته يحل لهم هجر القول ، غير مدركين ان الدين الذي يدافع عنه بالسباب لا يستفيد فتيلا بل يتلطخ بالاقذار . لكني لم اعط امثلة على هذا الاسلوب القبيح، واكتفي هنا بمثال واحد . لما نشر الاستاذ خالد محمد خالد في جريدة ((الجمهورية)) خطاباته المفتوحة الى شيخ الازهر ـ ولا حاجة بي الى ان اقول انها كانت غاية في الادب والتعفف ـ كتب واعظ ديني يرد عليه في مجلة ((نور الاسلام)) (عدد رجب ١٣٧٣) فقال : ((ولقد سبقك كثيرون ارادوا ان ينالوا من الازهر ومن الاسلام فباءوا بالفشل ومصوا بظر امهاتهم)) . هذا هو اسلوب بعض حماة الدين واصحاب الفضيلة في مناقشة الآراء التي لا تعجبهم ! لاحظ ان مستعمل هذا الاسلوب احد الوعاظ الدينيين الرسميين للدولة يكتب في المجلة الرسمية للوعظ والارشاد ، المجلة التي تسمى ((نور الاسلام)) .

(٧) يؤيد هذه الحقيقة انه في كل مرة التجأ فيها صاحب الفكر الجديد الى القضاء يشكو ما أوقع على فكره من المصادرة او على شخصه من العقاب، اصدر قضاؤنا العادل النزيه حكمه برفع المصادرة والغاء العقاب .وقصة كتاب ((من هنا نبدأ)) معروفة وقد سجلها الكتاب نفسه في طبعاته التي صدرت بعد أن الغى القضاء امر المصادرة .لكن نثبت هنا ما حدث للشيخ عبدالحميد بخيت ، المدرس في كلية اصول الدين . كان قد نشر في جريدة ((الاخبار)) عدد ٩ ـ ٥ ـ ١٩٥٥ مقالة قال فيها ان فرض الصيام مشروط على الطاقة بعدم مشقة وارهاق وعدم تعويق عن اداء العمل الواجب اداؤه . وحمل على النفاق السائد في التظاهر بالصيام مع الاضطرار الى الافطار ، وفضل على هذا النفاق ان يجاهر هؤلاء المضطرون بالافطار مع تقديم الفدية المفروضة على امثالهم بالتصدق عن كل يوم يفطرونه باطعام مسكين او قيمته. ولا شك ان المقالة احتوت على بعض العبارات الحادة ، لكن جوهرها لا يخرج عما قدمناه ، وتلك العبارات الحادة نفسها لا تظن منصفا ينعم النظر فيها الا يوقن بأنها صدرت عن حمية دينية تمقت النفاق لا عن استخفاف بالدين ومحاولة لهدمه . فماذا فعل علماء الازهر ؟ قامت قيامتهم عليه واصدروا البيانات والاحتجاجات مطالبين بـ ((أخذه بذنبه ، الضرب على يده ، التعجيل بتأديبه تأديبا رادعا ،الخ .. واهالوا عليه هذه التهم : ((زلزلة عقائد العامة ، اذكاء الفتنة بين المسلمين ، الكفر والارتداد ، الفسق والالحاد ، الخروج على الاسلام واحكامه والتهجم على تعاليمه ، الافكار الهدامة ، تضليل الناس ،الدعوة الى التحلل ، التمويهات الفاسدة ، الطرق الضالة ، العبث والمروق ، بيع نفسه لاعداء الشريعة لارادة الشهرة وذيوع الاسم عن طريق الالحاد

ثم مضيت في تعداد الامثلة . والمقالات المذكورة تحتوي بالاضافة الى هذا الموضوع موضوع « الحلف الاثيم » الذي كان قائما بين جماعة كبار العلماء وبين حكامنا الظالمين الجشعين ، وكيف تمدهم الجماعة بالنصوص والفتاوى التي تبرر لهم المضي في استبدادهم وعسفهم وفي احتكارهم للثروة وابتزازهم لخيرات الشعب .

* * *

تلك مقالات كتبت منذ تسعة عشر عاما . فهل تغيرت الامور منذ ذاك تغيرا كثيرا ، او تغيرا اساسيا ؟

حقا ان حكومة الثورة في مصر قد استطاعت ان تنزع منهم سلاح استعمال الدين في تأييد الاقطاع والرأسمالية والابتزاز والاحتكار . وان تحملهم على المسايرة لخطوطها الرئيسية السياسية والاقتصادية . فصرنا نسمع الان منهم عن « الاشتراكية » وموافقتها للدين حديثا نرجو ان يكونوا فيه مخلصين . لكن في الاقطار العربية التي لا تزال تخضع لحكومات رجعية هم لا يزالون يستعملون سلطان الدين في سند الرجعية السياسية والاقتصادية . ثم انهم في كل الاقطار العربية جميعا، سواء منها ما ظل تحت الحكم الرجعي وما صار الى حكم ثوري ، لا يزالون يقومون بنفس الدور في تعزيز الرجعية الفكرية ، ومحاربة الفكر الجديد ، ومعارضة دعوات التغيير الاجتماعي ، اي انهم لا يزالون يتخذون الدين وسيلة للتجميد والتحجير لا للتجديد والتغيير .

فالاعوام القليلة الماضية شهدت معارضتهم ومصادرتهم لعدد من الكتب التي تعرض آراء تخالف الآراء الرائجة في بعض مسائل الدين، مثل ترتيب السور في المصحف ، وطرق قراءة القرآن ، والقصص فيه . وكتب اخرى لا تتناول مسائل دينية مباشرة ، لكنها تحتوي آراء تقدمية عدوها مخالفة للدين . ولا يزال الخوف من غضبهم وهجومهم مهيمنا على عقول رؤساء تحرير الصحف ، يدفعهم الى الاعتذار عن عدم نشر شتى البحوث والمقالات . بل نحن اذا تأملنا واقع الحال في مصرمثلا وجدنا ان سطوة « رجال الدين » في كبت الفكر الجديد ومصادرته قد زادت عما كانت في النصف الاول من هذا القرن .

هذه هي الحقيقة الغريبة المحزنة التي لا بد من مواجهتها والاعتراف بها . وان مراجعة سريعة لكتب المازني والعقاد وطه حسين التي كتبت في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن كفيلة بأن تذكر القارىء بعدد من الآراء الجريئة التي لا يستطيع الان كتابنا ان ينشروا ما يماثلها . وكأن حكومتنا الثورية ، مقابل نجاحها في حمل « رجال الدين » في مصر على مسايرة خطها السياسي والاقتصادي الرئيسي، قد دفعت ضريبة باهظة في احترام آرائهم في سائر شئون الفكر والمجتمع ، فهي تشعر بحساسية زائدة نحو كل مسألة قد تثير جدلا دينيا من قريب او بعيد . وهذه مسألة سأعود اليها في ختام مقالتي، معطيا مثلا يقطع كل شك .

* * *

اما وقد ناقشنا ما يدعيه رجال الدين او علماؤه من حق الحظر على الآراء التي لا تروقهم ، فلننظر الان في ادعائهم ان لديهم في كتبهم الدينية نظاما كاملا يحل كل مشكلة ويجيب على كل مسألة ، نظاما يصلح لكل مكان وكل زمان دون ان يحتاج الى تغيير او اضافة ، نظاما قد شمل كل كبيرة وصغيرة لا في مسائل العقيدة وحدها بل في شئون الدنيا وحاجات الحياة ايضا .(٨)

والزندقة والاباحية باسم الحرية والتجديد ، الخ .. (انظر جريدة الاهرام اعداد ١١ ـ ٥ و ٢ـ٦ و٥ـ٦ و ٥ـ٧ سنة ١٩٥٥).

واجتمعت هيئة التأديب العليا بالازهر فعقدت مجلسا تأديبيا حكم عليه بعقوبة التنزيل من وظيفته باقصائه عن وظائف التدريس وما يتعلق بها ونقله الى وظيفة كتابية . وقال المجلس في حكمه ان الشيخ بخيت كان يستحق اقصى عقوبة وهي الفصل ولكنه عامله بالرحمة لانه نشر في جريدة « الاخبار » بتاريخ ١٣ ـ ٦ ـ ١٩٥٥ يعلن ان المقال الذي اثار الضجة ليس فيه سوى بعض كلمات وجمل ربما كانت من ثورة القلم . (وهي في نظري ثورة على النفاق الديني لا على السلوك الديني الصحيح) .

فرفع الشيخ بخيت ضد الجامع الازهر قضيتين مطالبا بوقف تنفيذ القرار الصادر من مجلس التأديب بوقفه من وظيفة التدريس ونقله الى وظيفة اخرى من غير وظائف التدريس وما يتصل بها ، وبوقف تنفيذ القرار الصادر بنقله كاتبا بمعهد دمنهور الابتدائي .

فحكمت محكمة القضاء الاداري بتاريخ ١٧ ـ ١ ـ ١٩٥٥ اولا برفض الدفع الذي قدمه الجامع الازهر بانها لا يجوز لها وقف التنفيذ وقررت انها مختصة بالنظر في القضية لان القرار الذي صدر ضد الشيخ بخيت من القرارات التي تمس السمعة او الاعتبار او العقيدة او الحرية وهذه داخلة في اختصاصها . وحكمت ثانيا بوقف قرار نقله لان القرار المذكور حكم عليه بالانحراف وهذا مما يمس سمعته الدينية .

اي ان المحكمة المذكورة ، برغم كل ما قاله العلماء في بياناتهم، وبرغم قرار مجلس التأديب الازهري ، حكمت بانه ليس في مقالة الشيخ بخيت ما يبرر المساس بسمعته الدينية وما يبرر الحكم عليه بالانحراف، هذا حكمها العادل على كل تلك الاتهامات الفظيعة التي صبها عليه علماؤنا اصحاب الفضيلة وحماة الدين .

(٨) نكتفي مما يقولون في هذا الصدد بمثالين ، فان الامثلة لا عدد لها . قال احد كبار العلماء وهو رئيس لجنة الافتاء :« والكتاب شرع التشريع الذي يكفل حياة الناس حتى تقوم الساعة ، لا لامة واحدة ولا لزمن واحد ، ويقول سبحانه وتعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء » (جريدة الاهرام ، عدد ٣٠ ـ ٤ ـ ١٩٦٧). اذا كان الحديث عن « الحياة » لا عن العقيدة وما يتصل بها من شعائر العبادة ، فانالقرآن كما سندلل في هذه المقالة ، لم يشرع الا التشريع الذي يكفل حياة امة واحدة ، هي امة العرب ،في زمن واحد ، هو زمن الرسول عليه السلام . اما الاستشهاد القرآني الذي ساقه ذلك العالم الكبير، فانه فعل به ما يفعلون دائما في امثال هذه الاستشهادات ، فهو يأخذ جزءا واحدا من الآية القرآنية ، مهملا باقيها ، فيحرفه عن موضعه ويعطيه معنى خلاف معناه ، او متجاوزا معناه . فان الكتاب المعنى في قوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ليس القرآن ، بل هو اللوح المحفوظ ، كما يتجلى لك اذا قرأت الآية كلها وقرأت تفاسير المفسرين لها ، وهي الآية رقم ٣٨ من سورة الانعام :« وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون » فهل يحتوي القرآن على كل اجناس الدواب والطيور ؟ بل هذا مسجل في اللوح المحفوظ . واللوح المحفوظ لا يحتوي على القرآن وحده ،بل يتضمن كل مخلوقات الله واقدارها وآجالها وارزاقها . وقوله تعالى ان القرآن « في لوح محفوظ » (الآيتان الاخيرتان من سورة البروج) لا يعني ان القرآن هو كل ما في اللوح المحفوظ .

وكتب احدالكتاب يتحدث عن « ما انزل الله من آيات بينات في كتاب لم يترك كبيرة او صغيرة في الحياة الدنيا او الآخرة (ما فرطنا فى الكتاب من شيء) ، ولكم في حياتنا من امور الدنيا والدين التي تحتاج الى معرفة رأيالدين فيها . وفي الكتاب الكريم جواب على كل سؤال (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) . (الاهرام عدد ٢٦ ـ ٤ ـ ١٩٦٧ .) قوله على سبيل الاقتباس « كتاب لم يترك كبيرة او صغيرة » ، يحرف آية لا تتحدث عن القرآن بل عن كتاب الاعمال الذي سيوضع يوم القيامة في يد كل امرىء مسجلا اعماله في الحياة الدنيا (سورة الكهف الآية رقم ٤٩) . اما استشهاده بالآية الاخيرة فقد رددنا عليه في نص المقالة مبينين ما فيه من تجاوز غير معقول . يتضح لك هذا التجاوز اذا رجعت الى الآية (٨٩ من سورة النحل) فوجدت ان التبيان المراد هو الفصل فيما اختلف فيه اصحاب الاديان . ويزداد اتضاحا اذا رجعت الى الآيات ١٥٩ من البقرة و١٥ من المائدة و٦٣ و٦٤ من النحل فوجدتها تؤكد هذا المعنى .

وهو ادعاء لا يفتأون ينشرونه ويكررونه ، ويستشهدون له بآيات او اجزاء من آيات يحرفونها عن مواضعها ، ويحملونها فوق ما يحتمل معناها . كاستشهادهم بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ، وقوله تبيانا لكل شيء ، وقوله وتفصيل كل شيء ، وقوله اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي . ينسون ان الحديث في الآية الاولى ليس عن القرآن بل عن اللوح المحفوظ ، ويرفضون ان يسلموا بان المقصود في الآيات الاخرى اصول العقيدة التي بها يتميز الاسلام عن سائر الاديان ، فيصرون على ان المراد فيها ايضا كل ما تحتاجه حياة البشر من قوانين ومعاملات . ومنهم من يمضي فيدعي ان بالقرآن سجلا لكل العلوم والمعارف التي استكشفها الانسان (٩) ، ثم يعدد هؤلاء ما وجدوه في القرآن من الحقائق العلمية فاذا بها تدخل في الفلك والطبيعة والاحياء والطب والهندسة والصناعة وغيرها من العلوم . واذا بها تشمل استدارة الارض ، ودورانها حول نفسها ، ودورانها حول الشمس ، والجاذبية النيوتونية ، والتطور الداروني ، والنسبية الاينشتاينية ، وتحطيم الذرة ، وتفجير القنبلة الهيدروجينية ، والوصول الى القمر ، وتكوين الجنين ، وتلقيح النبات ، وتشييد الخرسانة المسلحة ، وتحقيق بصمات الاصابع ـ وهلم جرا ..

ولو صدقنا هؤلاء لما كانت بنا حاجة الى اضاعة الوقت الطويل وبذل الجهد المضني وانفاق الاموال الطائلة في تعلم العلوم الحديثة واكتساب التكنولوجيا الحديثة ودراسة المذاهب الحديثة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والفلسفة والتاريخ والقانون . ولعل هذا هو ما يرمون اليه حتى يريحونا من العناء وينقذونا من التلوث بتلك العلوم والفنون والمذاهب الاجنبية الكافرة . اولم يكونوا يحتجون الى عهد قريب بان القرآن فيه علم الله ، وعلم الله اوسع من علم البشر ، اذن لا حاجة بنا الى علم البشر ما دام عندنا كتاب الله ؟ او لا تزال حججهم هذه تستخدم بنوع خاص في الاقطار التي ما برحت خاضعة لحكومات رجعية في محاربة النظام الاشتراكي ، لكي يقنعوا جماهيرهم بانهم لا حاجة بهم الى هذا النظام الدخيل المستورد من الكفار والملحدين فان لديهم في القرآن والسنة ما يغني عنه وما يفوقه كمالا وسدادا ؟

لو قبلنا كلام هؤلاء لاثبتنا على الاسلام نفس التهمة التي يرميه بها اعداء الدين عموما واعداؤه خصوصا . فبهذا الموقف نكون قد الغينا حقا عقلنا البشري فلا حاجة بنا ابد الآبدين الى ان نفكر تفكيرا جديدا او نبتكر حلا جديدا ، بل كل ما نحتاج اليه كلما جبهتنا مشكلة ما ، مهما يكن من جدتها واختلافها ، هو ان نفتش في آيات القرآن ثم في احاديث الرسول ثم في اثار السلف حتى نعثر على الحل المطلوب .

ولو قبلنا كلامهم لكنا حقا من اتباع الجمود ودعاته في المجتمع الانساني . ولحق على فهمنا للاجتماع البشري تهمة انه فهم راكد لا فهم حيوي متجدد . لاننا نعتقد في تلك الحال ان كل العصور والبيئات ستظل في قالب ثابت ولن تنشأ فيها مشكلات جديدة وانما ستبقى دائما في حالة مشابهة او مقاربة لحالة المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي بحيث نستطيع أن نستمد من حالة ذلك المجتمع المعين قوانين تصلح للتطبيق على جميع البيئات والعصور التي نشأت وستنشأ حتى يرث الله الارض ومن عليها .

ولو قبلنا كلامهم لجعلنا الاسلام دينا جامدا رجعيا بالمعنى الصحيح لكلمة « رجعي » دينا لا ينظر الى الامام ولا يدفع الانسانية الى هذا النظر ولا يحملها على التطلع الى التطور والتحسن وزيادة الاقتراب من الكمال في المستقبل واستمرار التقدم المتصل لآفاق بعد آفاق من الكشف والتحقيق . بل ينظر بها الى الوراء ويعتقد انها قد بلغت في وقت مضى اقصى ما تستطيع ان تبلغ من كمال وان كل ما تحتاج اليه هو ان ترجع الى ذلك الماضي الذهبي وتحاول اعادته كما كان بكل أوضاعه وظروفه . وتلك هي « الرجعية » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة .

* * *

ولكن هل كلامهم صحيح ؟ وهل نحن مضطرون الى قبوله ؟

ان هؤلاء الذين تطغى حماستهم على عقلهم فيدعون ان القرآن والسنة ومذاهب القدامى قد سبقت كل التشريعات والقوانين والنظم الحديثة الى وضع الجواب على كل سؤال والحل لكل معضل ـ هؤلاء يدلون على جهلين كبيرين .

اولهما جهل بعلم القانون الحديث والتشريعات والنظم المعاصرة ومدى سعتها وضخامتها وتعقدها وتعدد الاقوال والمذاهب والشروح فيها . ولو انهم ذهبوا الى طالب حقوق في احدى كليات الحقوق في جامعاتنا فاستعاروا منه منهجه في فرع واحد من فروع القانون ثم قرأوا مجرد رؤوس الموضوعات وعناوين الابواب والفصول ، ثم القوا مجرد نظرة على ترقيم المواد القانونية في الفرع الواحد ليروا كيف يصل عددها في الفصل الواحد الى العشرات وفي الباب الواحد الى المئات وفي الفرع الواحد الى الآلاف ، ثم في مجموع فروع القانون الى عشرات الالوف ـ لو انهم فعلوا هذا لكفاهم هذا في اطلاعهم على مبلغ جهلهم .

ولو انهم عادوا بعد هذا الى آيات التشريع في القرآن لما وجدوها تزيد على خمسمائة في اشد الاحصاءات تكثرا . بل هؤلاء لا يفهمون معنى (القانون) اساسا . فالقانون لا بد ان يحدد مقدما وبنصوص قاطعة حدود الالتزامات وجزاء مخالفتها سواء في النطاق الجنائي وفي النطاق المدني . ومن المعروف المشهور ان الحدود التي وضعها القرآن قليلة جدا لا تزيد على اصابع اليد الواحدة . وهي الحدود الخمسة المعروفة : حد القتل ، وحد قطع الطريق واخافة السبل ، وحد السرقة ، وحد الزنا ، وحد القذف اي سب العفيف والعفيفة بنسبة الزنا اليهما . دعك الآن مما فيها من الاختلاف بين مختلف المذاهب والمدارس ، مثل خلافهم هل توبة السارق تمنع من اقامة الحد ، ورأى بعضهم ان يفوض الامر في هذا الى ولي الامر . ومثل اعتقاد بعض الخوارج ان الآية بجلد الزاني ونفيه نسخت السنة بالرجم . ودعك من الدخول الان في بحث مدى تطبيقها الفعلي في التاريخ الاسلامي الطويل . ولكن من الواضح من هذا الحصر للحدود ان القرآن لم يحدد عقوبة لمعظم الجرائم التي نهى عنها ، ومنها شرب الخمر مع انه يعدها من الكبائر ، لذلك جعلوا عقوبتها من باب التعزيرات التي توكل الى الامام .(١٠)

(٩) اليك هذا الاعلان الذي نشر في جريدة « الاهرام » عدد ١٠ ـ ٤ ـ ١٩٦٧ عن كتاب عنوانه « القرآن والعلم الحديث » يقول : « للقرآن الكريم فضل السبق على العلم ، فلقد اوردت آياته كل الحقائق العلمية (تأمل قوله كل) التي وصل اليها الانسان ، وان نشر هذه الحقائق واثبات معجزة القرآن الكريم العلمية له اثره في محاربة الالحاد وتثبيت عقيدة الايمان في النفوس ونشر الدعوة الاسلامية » .والكتاب المذكور لا يصل الى ما يريد من الفهم للآيات الا بتحريفها عن مواضعها وليها ليا شنيعا وتحميلها فوق ما يحتمل تفسيرها واعطاء الالفاظ معاني لا يمكن ان تعنيها والوقوع في عدد من الاخطاء وانصاف الحقائق . ولست ادري كيف اقنع الكاتب الفاضل ـ الذي اكثر في السنين الاخيرة من تاليف مثل هذه الكتب الرائجة ـ ان كتابه هذا وامثاله ان يكون لها الاثر الذي يعتقده ، بل سيكون اثرها زيادة سخرية الآخرين منا واحتقارهم لديننا وتقوية نزعة الالحاد في عقول النازعين اليه . اما تثبيت الايمان في قلوب المؤمنين فلا يتم الا اذا كان قراؤها على درجة عظيمة من الجهل والغباء وفساد المنطق . وما اقل جدوى ايمان هؤلاء وما ابعده عن الايمان الصحيح . وهذا موضوع خطير ارجو ان اتناوله في مقالة قادمة اذا وفقني الله ، واكتفي الآن بالاستشهاد مرة اخرى بالمثل القائل : عدو عاقل خير من صديق جاهل .

(١٠) من الثابت المروي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه : « ما كنت لاقيم حدا على احد فيموت فاجد في نفسي (اي احزن على موته) الا صاحب الخمر فانه لو مات وديته (اي اعطيت ديته) وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنه . « صحيح البخاري ، كتاب الحدود . وانظر اختلافهم في جلد الشارب بين اربعين وثمانين جلدة في صحيح مسلم ، كتاب الحدود ، باب حد الخمر .

هذا عن الجرائم الكبيرة التي نسميها الآن جنايات ، فما بالك بالجنح وبالمخالفات الصغيرة التي لا بد ان يشملها كل قانون يستحق ان يسمى قانونا فيحدد فيها هي ايضا حدود العقوبة على ارتكابها . بل ان المتأمل في هذه الحقيقة يرى ان الكثرة الغالبة لاحكام القرآن هي اقرب الى ان تكون قيما اخلاقية منها الى كونها قوانين بالمعنى الدقيق .

لكن منهم من يحتاط ضد هذه الحقائق التي لا يمكنه نفيها ،فيضيف الى القرآن السنة اي اقوال الرسول واعماله ، ثم قد يضيف آثار الخلفاء الراشدين واقوال الصحابة والتابعين ومذاهب الفقهاء المتقدمين . لكنهم على اي حال مطمئنون الى ان هذه المصادر الدينية فيما بينها قد سبقت فاحتوت على جواب كل مسألة وحل كل مشكلة سياسية واقتصادية واجتماعية وشخصية ظهرت ويمكن ان تظهر الى يوم يبعثون .

وهنا يكشفون عن جهلهم الثاني الكبير ، وهو جهلهم بتاريخ التشريع الاسلامي نفسه وما مر به من مراحل النمو والتغيير وما اظهره من حيوية ومرونة وسعة صدر في عصور نهضته .

بدأ هذا النمو والتغيير في عصر القرآن نفسه ، وتضمنه القرآن نفسه بما يحتوي من آيات منسوخة حكما ، دعك من الآيات التي نزلت ثم نسخت لفظا . وما نظننا نحتاج الى ان نذكر لقارئنا امثلة من نمو التشريع وتعديله والغائه وتغييره في سور القرآن . لكن دعنا نسأل :هل احتوى القرآن ـ بكل ما فيه من نمو وتغيير في مسائل التشريع ـ على تشريع كامل يقدم للمسلمين كل ما يلزمهم في دينهم ودنياهم ؟

لو كان هذا لما كانت هناك حاجة الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكل مسلم يعلم ان السنة تضيف كثيرا مما لم يرد اصلا في القرآن ، كما توسع من الاصل القرآني وتشرحه في بعض المسائل التي جاء فيها موجزا او مشتبها يحتاج الى مزيد من التفصيل او الايضاح .

ولو احتوى القرآن والسنة معا على كل شيء في التشريع الاسلامي لما احتاج المسلمون الى اقوال الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة ثم التابعين . ولو كانت هذه المصادر الثلاثة جميعها كافية لما احتاج الاسلام الى قيام المذاهب الفقهية المتعددة سواء الاربعة السائدة والمذاهب القليلة الانتشار والمذاهب العديدة التي انقرضت (١١) وما بينها من اختلاف في امور العبادة وامور المعاش ، وما يوجد في داخل كل منها من اختلاف المدارس والاقوال بين راجحة ومرجوحة . والمهم في هذا كله انهم لم يضيقوا ذرعا بهذا الاختلاف ـ فيما عدا بضعة احاديث نسبت كذبا الى الرسول وهي ظاهرة الوضع ـ ولم يحاربوه ويحاولوا الغاءه ، بل قبلوه بسماحة ورحبوا به ، وقالوا قولتهم الرائعة: اختلاف الائمة رحمة . ووضعوا ايضا هذا المبدأ الجليل : ناقل الكفر ليس بكافر ، ليحموا به المفكرين والمتجادلين من بطش العامة وتنكيل الحكام .

بل نسأل الآن : ما مغزى اضافة الرأي بركنيه القياس والاجماع كمصدرين مقبولين من مصادر التشريع الاسلامي في عهد مبكر ؟(١٢) اليس المغزى هو اعتراف المسلمين بأنه قد طرأ على حياتهم نوعان من المشكلات الجديدة : نوع يشابه مشكلات قد شرع فيها القرآن او السنة فهم يشتقون له حكما بواسطة القياس ، ونوع من طراز تام الجدة والاختلاف فهم يتعارفون فيما بينهم باجتهاد اهل الرأي فيهم على وضع احكام جديدة يعتقدون انها صالحة نافعة ؟ بلى ، ومما لا شك فيه ان الكثرة الغالبة للاحكام في التشريع الاسلامي مبنية على الرأي بقسميه ، لا على التطبيق المباشر لنصوص القرآن او السنة .

وهذا التطور المستمر قد حدث فعلا في التاريخ الاسلامي المبكر. تغيرت حياة المسلمين في المدينة بعد وفاة رسول الله عما كانت عليه في اثناء حياته ، وجدّت مسائل كثيرة في زمن الخلفاء الراشدين لم يكن لها وجود في زمانه عليه السلام فشرع لها الخلفاء الراشدون واولو العلم في عصرهم . ثم تغيرت حياة المسلمين في الشام عما كانت في الحجاز . ثم تغيرت في العراق عن هاتين الحياتين . ثم تغيرت في فارس ومصر وغيرهما من الاقطار المفتوحة . وظلت تتغير في كل من هذه الاقطار بتعاقب الاجيال وتطور الاوضاع واختلاف الظروف . وبذلك ظل الفقه الاسلامي في عصور حيويته ينمو ويتطور ويتسع ويتغير حتى يلائم هذه التغير المستمر .

لهذا نجد في عصر مبكر اختلافات جوهرية بين علماء الحجاز وعلماء العراق انتجها اختلاف الاحوال بين القطرين ، كالاختلاف في تحليل النبيذ والغناء او تحريمهما ، وهذا اختلاف جوهري لان ما حرمه قوم حلله آخرون ، فان لم يكن هذا اختلافا جوهريا فما الاختلاف الجوهري ؟ ومن المعروف ان مذهب الشافعي تغير تغيرا كبيرا حين رحل الى مصر واختار الاقامة فيها فرأى اختلاف طبيعتها واحوالها ونظامها الاقتصادي ومشكلاتها الخاصة عما كانت عليه الاحوال في الاقطار التي عرفها من قبل ، وهي الشام والحجاز والعراق . ثم لما تم للعرب فتح الاقطار الاعجمية المختلفة وصار اليهم حكمها وتدبير شئونها وعاشوا فيها وخالطوا اهلها ورأوا اختلاف اوضاعهم عما كانوا يألفون في شبه جزيرتهم ، فماذا فعلوا ؟ اخذوا من قوانين الاعاجم ونظمهم في التشريع والقضاء والحكم والدواوين والجيش والنقد والبريد وغيرها . لم يقولوا انها نظم كافرة ولم يقولوا اننا نستطيع ان نستمد من القرآن والسنة كل النظم والقوانين التي تلزمنا لحكم هؤلاء وتدبير اقتصادهم وادارة امورهم .

والحقيقة التي يقتنع بها كل دارس نزيه هي ان اولئك المشرعين لم يستنبطوا احكامهم من مصادر التشريع السابقة في الاسلام ، كما يزعم بعض من يتحدثون بيننا عن تاريخ التشريع الاسلامي ، بل كانوا ياخذونها من تشريعات الامم المفتوحة ومعاملاتها ثم يعرضونها على الكتاب والسنة ليلتمسوا فيهما حجة وتبريرا لما اختاروا من قوانين الاعاجم ونظمهم . تماما كما اخذوا من فلسفة الاغريق وعلومهم وثقافة الفرس وآدابهم وحكمة الهند وقصصها وفنون بيزنطة وصناعاتها ، وغير هذه من العلوم والمعارف والصناعات والفنون الاجنبية ، ولم يقولوا انها ثقافات غير اسلامية تلوث اسلامنا اذا استجلبناها ، ولم يقولوا ان بالقرآن كل ما يلزم العقل البشري ويجعله في غنى عن ثقافات الكافرين.

ذلك ما كان يحدث وما ظل يحدث في قرون الاسلام الاولى حين كان التشريع الاسلامي محتفظا بحيويته وديناميكيته ، وقبل ان تأذن الحضارة الاسلامية بالتوقف والنضوب ثم بالجمود والتحجر واغلاق باب الاجتهاد . وسؤالنا الان هو : اذا كانت الحياة قد تطورت وتغيرت

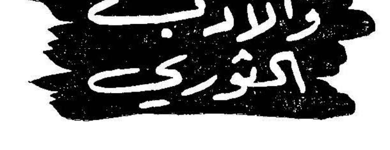
ـ التتمة على الصفحة ـ ٩٨ ـ

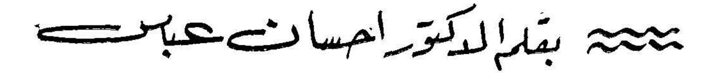
---

(١١) لا بد ان نشير هنا الى الكثرة العظيمة لتلك المذاهب الفقهية في داخل نطاق السنة ، دعك من كثرة المذاهب خارج نطاقها . وقد كانت كل تلك المذاهب متساوية في الصحة وجواز الاتباع ، ثم اندثر معظمها وبقيت المذاهب الاربعة المعروفة لاسباب تاريخية شتى . ومع هذا ظل علماؤنا الى عهد قريب يقصرون على المذاهب الاربعة حق القاضي في استمداد حكمه ، ويلزمون كل قاض بان يطبق احكام مذهبه فقط ولا يتعداه الى المذاهب الثلاثة الاخرى . وسنرى في آخر هذه المقالة الخطوات التي تجاوزنا بها هذا التقييد منذ زمن قريب لا يزيد على سنة ١٩١٥ .

(١٢) في اقرار هذه الحقيقة المسلمة والتدليل على حاجة المسلمين الى اجتهاد اهل الرأي حتى في زمان النبي نفسه يروي القدماء قصة معاذ حين ارسله الرسول عليه السلام الى اليمن وسأله بم يحكم اذا لم يجد في الكتاب ولا في السنة ما يحكم به ، فقال معاذ: اجتهد رأيي لا آلو ، اي لا اقصر . فأعجب به الرسول وحمد الله . كما انهم يروون عن سعيد بن المسيب عن علي : قلت يا رسول الله الامر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة . قال عليه السلام: اجمعوا له العالمين (بكسر اللام) من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد .

اصابع حزيران





١

استميح الشاعر يوسف الخطيب عذراً اذا انا جعلت مقدمته على « ديوان الوطن المحتل » منطلقاً لمقالي هذا دون ان استأذنه في ذلك ، واخص من تلك المقدمة فاتحتها التي حمل فيها بشدة على الموضوعية في تقييم الشعر وعلى النقاد الموضوعيين ، ولا اتعرض لدراسته التحليلية لشعر شعراء الارض المحتلة فانها مقالة في النقد الموضوعي نفسه — حسبما اتصوره — ، واذا كان الامر كذلك فان حملة يوسف انما يجب ان تتوجه في الواقع للذين يظنون ان الوسائل التصنيفية التي يتقنونها انما هي وسائل موضوعية تجعل منهم نقاداً موضوعيين (حتى كدت اسأل : اين هم النقاد الموضوعيون ؟) . اما حملة يوسف على الموضوعية نفسها فمردها الى ايمانه بان المجال الانسب لها هو النتاج الفكري لا الشعر ، ولهذا يقول : « فحين عجز الفكر السياسي العربي عن ان يحلل النكبة علمياً وان يحدد على اساسها موقفاً من تحديات العصر ، وان يخطط الطريق الى الغد العربي المنشود ، فقد القى بمسؤوليته تلك على الادب عامة ثم على الشعر خاصة .. هذا على حين لم يقترب احد منهم (اي النقاد) من ذلك التساؤل الضخم الحقيقي عن موقف الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفلسفي اي عن موقف الفكر عامة ، ليس من النكبة في نطاقها الفلسطيني الضيق ، بل من النكبة في نطاقها القومي الفسيح .. »

ولا ريب في ان الكاتب محق حين يدعو الى هذا التقييم العام الشامل لشتى شؤون النشاط الفكري في عالمنا كي نستبين المعالم السلبية والايجابية في هذا الصعيد ، ولكن ليس معنى ذلك ان تقصير الاخرين في الكشف عن موقف الفكر من زواياه المختلفة يجب ان يكون عذراً للادب كي ينجو من ذلك التقييم ، بل اني لارى ان الحاح الناس على تبين دور الادب بالنسبة للنكبة انما يكشف عما يتمتع به هذا الادب من قيمة في نفوسهم ، ومن دور فعال في المعركة ،ومن صلة وثيقة بينه وبين قضايا الجماهير . ومثلما انه ليس من الطبيعي ابداً ان ينظر الموضوعيون (المزعومون) الى الادب وحده مستقلا عن بقية مجالات الفكر ، فمن غير الطبيعي ان يتصور الاستاذ الخطيب ان الادب « مجال مستقل » عن الفكر ، في عصرنا الحاضر ، واذا كان الادب يختلف عن المجالات الفكرية الاخرى في وسائل التعبير فانه يشاركها في انه لا بد ان يحتوي « قيما » وان يكون غائيا ، وانه لا بد من ان يلتقي مع المجالات الفكرية ، في النهاية ، من حيث عمله على تطوير الانسان ، وما دامت للادب قيم ، وما دامت له غاية يسعى اليها ، فأن « الموضوعية » اداة لا بد منها في النظر اليه ، اذا احسنا فهمها واستخدامها ، ذلك لان هذه الموضوعية هي الوسيلة لاختراق هذا الركام الكثير من الكم الى النوع ،هي القدرة على التحليل والتعليل وعلى ابراز القيم الكامنة التي تفوت التذوق العابر ، هي النظرة التي توجد القاسم المشترك بين الفئات المتفاوتة في اذواقها وثقافاتها ،هي الرجحان الذي يخفف من غلواء الانطباعية الذاتية في مجالي الاعجاب المطلق والذم المطلق ، هي الكشف البصير عن الخصائص المميزة ،ومن دونها لم يكن « الناقد الموضوعي » الشاعر يوسف الخطيب بمستطيع ان يستكشف الصلة بين محمود درويش ورمز الام، والصلة بين سميح القاسم ورمز الاب ، وان يميز ملامح القاسم القومية من ملامح درويش الوطنية ،ولا ريب في ان يوسف قد عانى من القراءة والمراجعة والدرس والفرز ،ومن ربط الشعر بالارض وبنفسيات اصحابه وبمواقفهم الحزبية وبالاحداث السياسية ، مما جعل دراسته لشعرهم نابعة من اصول سيكولوجية اجتماعية سياسية ، وهذا وحده يمنحها شيئاً كثيراً مما تحرص عليه الدراسة الموضوعية في التفهم والتقدير .

وحين يقول ناقد اوشخص ذو احساس بالمسؤولية :« ان الشعر العربي لم يرتفع الى مستوى النكبة » ، فانه في نظري لا يتهم الشعر جملة بالتقصير ،ولكنا في ظروف المعركة مرهونون عاطفيا — الى حد كبير — بالمقارنة المخيفة بين الناحيتين العملية والقولية ، رغم تعاونهما ، وذلك يتم رغماً عنا في اكثر الاحايين ، ويوسف يدرك — وهو شاعر ذو رسالة هادفة — انه حين يتامل كيف تكتب صفحات التاريخ بدم الثوار ، يصبح لون الحبر ، مهما يكن حالكا ، ذا اشعاعات باهتة . اقول : ان مثل هذه المقارنة خطير وربما لم يكن له من داع يستدعيه لو اقتصر الامر في احدى ناحيتيه على الادب النابع عن اخلاص عميق ووعي صحيح للقضية ولم يلتبس بما سماه يوسف « تلك المحاضرات الفكرية الجميلة الملقاة بين عطور السيدات .. تلك الخطب الحماسية التي بذت الشعراء ... تلك المطارحات الاذاعية التي قصر عن مثلها الفرزدق وجرير » ، وازيد فاقول : وتلك الاثار الشعرية والنثرية التي تشبه غثاء السيل ، والتي تمثل احيانا قدرة فذة على رصف الالفاظ وسذاجة فادحة في التصور وبعداً عن واقع الامة ومراميها ، ولذلك كله كانت النظرة الموضوعية هي اصلح الوسائل التي تعين على تمييز الادب الصحيح مما اختلط بالادب وهو زيف كاذب .

ولا ابعد كثيرا : فان نكبة حزيران التي حملت ضروبا من الثورة

على معالم كثيرة من حياتنا الاجتماعية والفكرية ومستوانا العلمي، واستثارت كثيرا من ضروب النقد الذاتي (دون ان يكون هذا النقد لدى بعضهم منفصلا عن غاية التشكيك والوقيعة والدس والتيئيس ومعاونة العدو في الحرب النفسية) – ان تلك النكبة اثارت موجة عامة من السخط على « زيف الكلمة » – اعني على تلبس « الادب » نفسه بالمشاركة في الوصول الى تلك النكسة ، واننا لنجد هذا السخط عند الشعراء انفسهم ، ولا اطيل في الاستشهاد على هذه الظاهرة فحسبي ان اورد مقطعين من قصيدتين للشاعر معين بسيسو ، يصور في احدهما « بعض » الشعر (كالغسيل المنشور على الحبال) قبل النكسة :

ما زال هنالك فوق حبال الشعراء
قصائد تتدلى ، ترشح باسم فلسطين

كما يصور في المقطع الاخر وضع « بعض » ذلك الشعر نفسه بعد حزيران فيقول :

ومضينا
نطلق نيران قصائدنا
واخجل قصائدنا
ضاقت ذرعا بقصائدنا
اشجار الليمون واشجار الزيتون
. . . .
صار حزيران (براقا)
صارت اقدام الشعراء الاعناقا
ركبوا كلهم ركب براق حزيران
فجمح والقاهم عن صهوته
تحت قوائمه وانتفض وطارا

واذا تغاضينا عما في هذا الشعر من جفاء العبارة وتنعتع الوزن، واقتصرنا على ما فيه من مضمون وجدنا أن « الشعر » – وربما الادب بعامة – لم يكن بمعزل عن بعض لهيب الثورة الذي امتد الى مختلف الجوانب في حياتنا ، ويخيل اليّ أن معين بسيسو يقارن في داخل نفسه بين اثر الفن البطيء في الثورة وبين الواقع العملي الملح الذي يتطلب اسلحة عملية ، وهذا هو الذي يجعله يحس ان حزيران جمح بالشعراء والقاهم عن ظهره ومرّغهم في التراب .

غير انا لا يمكن ان نتصور ان الشعراء – والادباء عامة – كانوا اقلّ فروسية من غيرهم بحيث يطرحهم براق حزيران ارضاء اعني لم يكونوا اقلّ دورا ايجابيا من سواهم ، فان هذا اللون من التصور انما يكون اثرا مباشرا للهزيمة ، والهزيمة صدمة عنيفة تهز النفسيات وتستثير المرارة والتلوّم وتبادل الاتهامات ، وفي غمرتها يلصق كل واحد تبعة ما كان على كاهل هذا الجزء او ذاك في تركيب المجتمع ، فمن مهاجم للساسة وولاة الامور ، ومن حانق على التخلف التقني ، ومن ساخر بالقيم القديمة ، وثمة من يربط بين الهزيمة وتحلل القيم الاخلاقية او التخلي عن الدين ، ومن يتحدث عن عزلة المثقفين والمفكرين ، ومن يجمع عددا من هذه السيئات في نطاق واحد ويضيف اليها الكثير ، متبنيا كل لون من الوان العيوب ليختبيء وراءه من شبح الهزيمة ، وقد جاء كثير من الشعر بعد نكبة حزيران يرد هذا المورد وينحو هذا المنحى ، فمن ذلك قول البياتي في قصيدته « عيون الكلاب الميتة » :

نحن ما زلنا على صهوات خيل الريح
موتى هامدين
عميا نزيد ونستزيد
ونموت في « حتى »
وفي انساب خيل الفاتحين
نتبادل الادوار
يشتم بعضنا بعضا
ونستجدي على بوابة الليل الطويل
نبكي ولا نبكي
ونغرق في دموع الآخرين
متيمين وعاشقين
وهائمين وضائعين
نبني من الاوهام اهراما
وسورا لا يسدّ الطامعين
ونموت قبل الموت في سوح المنون
« لا يسلم الشرف الرفيع من الاذى »
اوهت قرون الناطحين
ما بين سمسار وقوّاد وشيخ قبيلة
وامير بترول بطين ...

ومثل ذلك قوله في « بكائية الى شمس حزيران » :

طحنتنا في مقاهي الشرق حرب الكلمات
والسيوف الخشبية
والاكاذيب وفرسان الهواء
نحن لم نقتل بعيرا او قطاة
. . . .
شغلتنا الترّهات
فقتلنا بعضنا بعضا
وها نحن فتات
في مقاهي الشرق نصطاد الذباب .

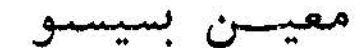
وهذان المثلان يغنيان عن غيرهما مما يجري مجراهما ، فها هنا صورة قاتمة شديدة القتام لوضع الامة العربية جميعا – دون استثناء – وهذا التعميم الجارف مؤيس للنفوس ، هادم لما قد تبقى فيها من ارادة على التماسك والصمود ، للخروج من بحران الازمة ، والاستعداد للبناء من جديد ، قد يقصد الشاعر هنا ان يحرّك النفوس بذكر المساوىء والتنبيه اليها ، ولكن دور الشعر الصحيح يقع وراء ذلك كله ، فقد ظلّ امثال الرصافي وحافظ ابراهيم يذكروننا بمساوئنا سنوات طوالا، فما اجدى هذا النقد المبتور عنا شيئا ، صحيح ان تشخيص الداء اهم مرحلة من مراحل المعالجة ، ولكنك حين تقول للمريض : انك تعاني كذا وكذا من الادواء التي تعجز عنها قدرة الطب حاليا ، تحطمه نفسيا مثلما هو محطم جسديا بالعلل .

وها هنا موطن للعجب ، فان البياتي – من موقفه الحزبي وحده – كان يستطيع ان يغرس ازهار التفاؤل في كل حقل :

وطن حرّ وشعب صامد في كبرياء
لم يكن في قبضة الجلاد
او ايدي الوحوش الجبناء
علم الفاشست في تاريخه
كيف يموتون ويمضون هباء
العصابات التي تطفو على السطح فقاعات هواء
ستولي مثلما جاءت
ويبقى الكادحون الامناء
يزرعون الارض بالورد ويبنون منارات هناء

وكان يرى انتصار الكادحين رؤية الفجر الواعد ، مؤمنا بالشعب، فلماذا حين تحدث عن النكبة – وهي قضية الامة جميعا – لم يستطع ان يرى « تصميم الكادحين » وهم عصب تلك الامة ايضا ؟ لماذا لم يستطع ان يسلط على ذلك القتام نفسه حزمة من ضياء ؟ هل نقول ان البياتي صعق امام الهزيمة ، فلم يستطع الرؤية الواضحة ؟ ولكن الامر أبعد من ذلك ، فانه عمى دون عينيه حقائق كثيرة وزيف كثيرا من ماضي امته وحاضرها ليتيح لنفسه ان يكيل لها الشتائم .

لو كان ثمة من تفاضل في الفجيعة لجاز لنا ان نسال : ايهما

معين بسيسو



عبدالوهاب البياتي



نزار قباني

كانت الفجيعة بهزيمة حزيران أشد وطأة على نفسه: البياتي امتوفيق زياد (ولا اريد ان ادخل في تفصيلات هذا التباين)، ومع ذلك فان توفيق زياد الذي عاش صامدا ، قبل النكبة ـ مترقبا يوم الخلاص ـ ظلّ على صموده بعد النكبة دون ان يخامره اي شك او ياس فيعدالة قضيته وانتصارها المحتوم . انه يقول قبل النكسة بقليل :

أشدّ على أياديكم
أبوس الارض تحت نعالكم
واقول افديكم
. . . .
انا ما هنت في وطني
ولا صغرت اكتافي
وقفت بوجه ظلامي
يتيما عاريا حافي
حملت دمي على كفي
وما نكست اعلامي
وصنت العشب فوق قبور اسلافي
اناديكم ... اشدّ على اياديكم

وقد كان من الممكن لهذا الايمان أن تزعزعه النكسة ، كان من الممكن للآمال العريضة ان تهوي في اللحظة الحرجة ، ولكن ما يزال توفيق زياد بعد النكسة يقول :

وعلينا كان أن نشربه حتى الزجاج
ونحسّ العار حتى العظم منا
انما لا باس ! هذا لحمنا جسر
على البحر الاجاج
لصفاف لم نخنها او تخنا

العار شيء يحسه الشاعر (وهل من عار أكبر من الهزيمة التي منينا بها ؟) ولكن الوقفة الشامخة لم تتطامن ، « هذا لحمنا جسر على البحر الاجاج » ، صمود يخلق فدائيا اثر فدائي ، وهل كان واقعنا بعد النكبة الا كذلك ؟ فكيف يمكن لشاعر ان يرى الذينيموتون في « حتى » وفي انساب خيل الفاتحين ولا يرى التحوّل الجبار من خلال النفوس التي تموت في المعركة ؟ وما يزال توفيق زياد ـ في ثقة نفسية عاتية ـ ملتزما بذلك الصمود الثائر :

سلبوني كل شيء
عتبة البيت وزهر الشرفة
سلبوني كل شيء
غير قلب وضمير وشفه

كبريائي وانا في قيدهم
اعنف من كل جنون العجرفه
في دمي مليون شمس
تتحدّى الظلم المختلفة
وأنا أقتحم السبع السماوات
بحبي لك
يا شعب المآسي المسرفه
فأنا ابنك ... من صلبك
قلبا وضميرا وشفه

ولهذا يستطيع توفيق زياد ان يرى في احداث حزيران شيئا آخر ـ بل اشياء اخرى ـ سوى العار ، يستطيع ان يقيم الانتصار نفسه، لانه يدرك تماما حقيقة الخطة الاستعمارية التي توجه الصهيونية (اننا نعرفه الحاوي الذي يعطي الاشارة) ، وهو يدرك ان التاريخ لا يزيف بسهولة ، فان ماضي امة عريقة في النضال لا يمثله الموت في«حتى» وفي انساب خيل الفاتحين ، وهو يعرف الخط الذي يفرق بين الحق والباطل :

ثم ماذا بعد ؟ لا ادري ولكن
كل ما ادريه ان الارض حبلى والسنين
كل ما ادريه ان الحق لا يفنى
ولا يقوى عليه غاصبون
وعلى أرضي هذي لم يعمر فاتحون

نعم ان هزيمة حزيران كبوة ، من ذا الذيينكر ذلك ؟ ولكن :

كبوة هذي وكم يحدث ان يكبو الهمام
انها للخلف كانت خطوة
من أجل عشر للامام

وسيقول الذين في قلوبهم مرض : ما الفرق بين هذه الاشعار وبين تلك الحماسيات الفارغة التي كانت من بعض اسباب النكبة ؟ والفرق كبير : هنالك تهويل للواقع يحجب حقيقة الامكانات عن الابصار ، وهنا اقرار بالواقع كله من عار وكبوة ومأساة وما الى ذلك مع عدم فقدان التوازن ، هنالك تمجد بالماضي واستنامة لسحره دون ان يكون لهذا الماضي تأثير في الحاضر ، وهنا قوة انبعاث تصمم على ان تحتضن المستقبل ، هنالك قوة كاذبة تجرّ الىالوراء وهنا زخم ثوري يدفع للامام ، هنا ـ بعبارة موجزة ـ تفجيرلقوى الامة وشحذ لارادتها وتقرير لمدى طاقاتها ، وتلك هي الرؤية الموجهة لا « نصف الرؤية » المثبط القتال .

ولا ينفرد توفيق زياد بهذه الرؤية ،بل ان شعراء الارض المحتلة ينظرون الى النكبة من هذا الموقف ، وهذا سميح القاسم يقول :

يذكر القارىء او لا يذكر القارىء
لكني لكي يفهم كل الناس ما قلت أعيد

نحن في الخامس من شهر حزيران ولدنا من جديد

وبسبب هذه الروح التي لا تسأم التحدي ، نجد ذلك التحوّل العنيف عند فدوى طوقان حين اجتمعت بشعراء الارض المحتلة، فقد عبرت عن ذلك التحوّل بقولها في قصيدة « لن ابكي » :

احبائي
مسحت عن الجفون ضبابة الدمع الرمادية
لالقاكم وفي عيني نور الحب والايمان
بكم بالارض بالانسان
فواخجلي لو اني جئت القاكم
وجفني راعش مبلول
وقلبي يائس مخذول
وها أنا يا احبائي هنا معكم
لاقبس منكمو جمره
لآخذ يا مصابيح الدجى من زيتكم قطره
لمصباحي
وها انا يا احبائي
الى يدكم امدّ يدي
وعند رؤوسكم ألقي هنا رأسي
وارفع جبهتي معكم الى الشمس
وها انتم كصخر جبالنا قوه
كزهر بلادنا الحلوه
فكيف الجرح يسحقني
وكيف اليأس يسحقني
وكيف امامكم ابكي
يمينا بعد هذا اليوم لن ابكي

وكان جواب محمود درويش على هذا التحوّل رباعيات مشحونة بمعاني الصمود والثورة ، منها قوله :

لم تكن قبل حزيران كافراخ الحمام
ولذا لم يتفتت حبنا بين السلاسل
نحن يا اختاه من عشرين عام
نحن لا نكتب اشعارا ولكنا نقاتل

باختصار ، انا لست أقص قصة ، ولكني احاول ان استبين حقيقة بعض الملامح الثورية في الشعر والادب بعد حزيران (وفي سبيل ذلك ليعذرني القراء حين اورد الامثلة تباعا في هذا المقال)، وتلك الحقيقة هي ان الروح الثورية في الادب قوة تجدّد مستمر نحو الافضل واداة تفجير للقوى التي كانت معطلة في الامة ،تستطيع ان توحد عند التفرقة ، وان تبني ما انهدم ، وان تتعلق بالتفاؤل في احلك الساعات ، ولكن ذلك لا يتم حين يكون الانفصال قائما بين الكاتب والشعب ، ولهذا لم يستطع البياتي ان يوجه او ان يتجاوز المرارة الناجمة عن التمزق ، لانه وقف منعزلا في ناحية ، يوبخ ويتهم (وكأنه يخرج نفسه من المسؤولية) ، بينما وقف شعراء الارض المحتلة يعبرون من وسط الجماهير العربية عن ارادتها ، وحين احست فدوى طوقان (التي كان تتلمس كل وسيلة للتعبير عن آلام امتها) ماذا تعنيه هذه الوقفة ، ورأت ان « الساعات الحالكة » قد تمخضت عن الثورة الشعبية متمثلة في الثوار وجماهير الصامدين في الارض العربية لم تستطع الا ان تقول لشعراء الارض المحتلة : « وارفع جبهتي معكم الى الشمس » اذ اتيح لها ـ بالوعي العميق لمعنى الثورة والتضحية والفداء ـ ان ترى الامور رؤية صحيحة . وببساطة يلخص سميح القاسم اثر حزيران في شعره وشعر رفاقه بقوله :

« ولا بد ان اشير هنا الى ما يميز شعرنا بعد حزيران : لقد خرجنا من السجن بعد شهر من الاحداث الفاجعة ، كتبنا قصائد فيها مرارة والم ... ونحن في الداخل اكثر الناس الذين يحق لهم الشعور العميق بالمرارة والتعبير الفاجع عنها لان آمالنا كانت كبيرة جدا .. عبرنا عن هذه المرارة ولكن ليس بنغم فاجع يائس » . ولا بأس ان اضيف هنا قول سميح القاسم ان له قصيدة بعنوان « الرجل الذي زار الموت » تصوّر المناضلين الفدائيين ، وهي الوجه الآخر المشرق للمرارة (ولكن الرقابة منعت نشرها). لهذا كله فان القول بان شعر شعراء الارض المحتلة شعر مقاومة وصمود لا شعر ثورة انما يمثل في نظري شيئين : يمثل تلاعبا لفظيا ، لان الثورة لا يمكن ان تتابع سيرها ـ بعد انخذال او انتكاس ـ الا باستئناف الصمود، ويمثل تجزئة لميدان كبير بحدود مصطنعه ، لان الصمود ليس يعني وقفة جامدة تتلقى الضربات وانما يحمل في مضموناته حركة دينامية متطورة ، فاذا لم يكن هو كل الثورة فانه مرحلة هامة على طريقها .

٢

ان الاحساس بالحاجة الى التلاحم بين الفنان والشعب بعد احداث حزيران كان ذا اثر واضح في مجالات متعددة من هذا الادب، فاول ما يتبينه من يعرض امام عينيه شريطا من ذلك الادب ان الاحساس بالغربة لدى الشاعر والكاتب قد اخذ يقلّ ، هذا بالرغم مما احدثته النكسة مباشرة من وجوم وحيرة ومن يأس احيانا ، ولكن سرعان ما استرد الكاتب ثقته بنفسه وبأمته واصبح اقرب الى نفسيتها وروحها، نعم ان احساس الفنان بغربته في المجتمع لم يزل زوالا تاما ، لان التحوّل في طاقات الامة ونظمها ، ذلك التحول الذي يعمق الانسجام بين الفرد ومجتمعه لا يزال بطيئا ، ومع ذلك فان صوت الفنان الذي يعبر عن الضياع والغربة قد اصبح يبدو اكثر « نشازا » من ذي قبل ، ومن ثمّ كثرت في هذه الفترة المحاولات المسرحية التي تعالج شؤون النقد الذاتي والنقد لبعض المظاهر المتردية والمتخلفة في بناء النظام السياسي والاجتماعي في تحليل يشير الى وعي دقيق ويمثل اهدافا بناءة ، وفي ميدان الشعر احس شاعر مثل نزار قباني بحاجته الى ان يتحول او الى انه قو تحوّل فعلا من شاعر يكتب قصائد حب الى شاعر يكتب بالسكين :

يا وطني الحزين
حوّلتني بلحظة
من شاعر يكتب شعر الحب والحنين
لشاعر يكتب بالسكين

فجاءت قصيدته « هوامش على دفتر النكسة » بشكلها المجزأ الذي يمثل « أشلاء قصيدة » دليلا عميقا على ان الشاعر يفتش عن طريقة شعرية تستطيع ان تنقل صورة من حاجته الى الانتماء من جديد،وبين الاحساس بالنأي الذي يفرضه موقف الساخط غير المندمج والاحساس بالحاجة الى الاندماج . لم تستطع « الهوامش » ان تكون قصيدة، وانما بقيت كما سماها صاحبها « تعليقات » بعضها عميق حقا وبعضها كصيحات البياتي وهجائياته المريرة ، وقد ظل القلق الذي خلفته تلك التعليقات في نفس صاحبها يدفعه الى البحث عن « موجة » يتحد بها ، وما لبث ان وجدها نفسيا في تيار العمل الفدائي فكتب قصيدته « منشورات فدائية على جدران اسرائيل ». وهي اكثر من القصيدة السابقة حظا من العمق والتكامل ، وفيها رد على روح « الهوامش » احيانا ، ففي الاولى حديث عن ان الهزيمة كانت نتيجة حتمية للتفاوت التقني بين المتحاربين ، وهو تعليل قاصر، بينما نسمع في الثانية :

قد تقتل الكبير بارودة
صغيرة في يد طفل صغير

كما نسمع فيها ايضا

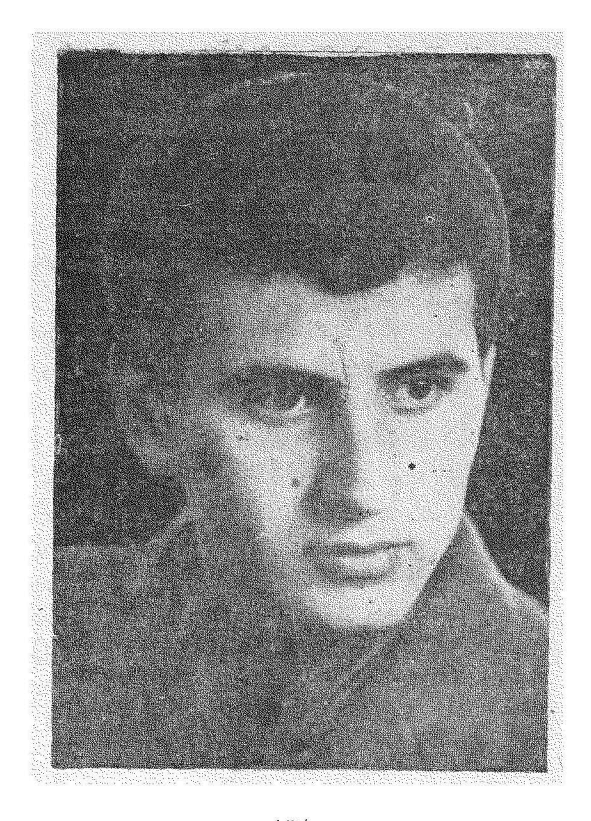
ليس حزيران سوى يوم من الزمان

وبما ان الحاجة الى التحوّل والالتحام كانت عنيفة ، فاننا نجد قصيدة ومنشورات فدائية » تمثل تطرفا في التصوير ، او ان شئت فقل مبالغة تعبر عن حاجة الشاعر نفسه الى استقرار نفسي اكثر مما تعبر عن الواقع الذي يريد الشاعر أن يرسمه . ويتضح هذا الامر بجلاء حين يصرّ الشاعر على ان يصور العمل الفدائي بصورة القوى الغيبية في القدرة على تحقيق كل شيء ، ومثل هذا ليس الا بديلا عن التطرف في التهوين من كل شيء تمثله الامة في « الهوامش » ومعنى هذا التأرجح خطير الدلالة ، ويبقى للايام ان تثبت ان كانت حاجة الشاعر الى الالتحام بالشعب وقضاياه الكبرى حاجة اصيلة او « سفرا قاصدا » في رحلة قصيرة .

ويمكن ان نجد في بطل قصة « عودة الطائر الى البحر » لحليم بركات رمزا » للبحث عن التلاحم بين المفكر عامة والشعب ، فعودة الطائر تقص قصة احداث حزيران ويمثل فيها البطل « رمزي صفدي » الشاب الجامعي المثقف الذي وجد نفسه عندما اشتعلت الحرب « قوة معطلة » عاجزة عن ان نعمل شيئا ، مع توفر الرغبة في العمل ومع البحث الدائب - على المستوى النظري ثم العملي - عن منفذ يخرج البطل من دوامة الخوف والتردد والعجز الى صعيد المعركة المفيدة، ويلتقي رمزي صفدي بنزار قباني في الحل الاخير ، لا مجال لاحدهما او كليهما سوى الالتحام بقضية الشعب ، وبما ان العمل الفدائي اوضح ما يجسد تلك القضية فان رمزي صفدي (رغم انه يحس برعشة عندما يفكر في العمل الفدائي لانه يحب الحياة والناس والموسيقى والطبيعة والحوار والجسد) يدرك في النهاية ان عليه » ان يتعرض ويقتحم ، يريد ان يكون له ظل » .

ولكن رمزي صفدي يمثل واقع الهوة القائمة بين المفكر والشعب اكثر مما يمثل الالتحام ، ولهذا ظل رمزا للحاجة الى الالتحام وحدها دون ان نعرف ان كانت ارادته في النهاية قد دفعته في طريق التعرض والاقتحام ، والسر في هذا الموقف ان المؤلف حاول ان يرسم الواقع الطبيعي الذي يعيش فيه كثير من المثقفين في المجتمع العربي من خلال رسمه لاحداث حزيران بواقعية تاريخية او شبيهة بالتاريخ ولكن رغم هذا كله ، فان تصوير الانفصال بين المثقفين والعمل من اجل قضية الشعب هو اقرار بمسؤولية ذلك الانفصال عن كثير مما يعانيه المجتمع ومن ثمّ تلميح الى ان التقارب والالتحام والتفاعل هي التي تستطيع ان تسعف المجتمع على التخلص من اغلاله وقيوده . ان المؤلف قد اختار ان يكون بطله فلسطينيا وبذلك قلل من عمق الرمز على الصعيد الايجابي ، ولو جعله عربيا متفاعلا مع قضية هامة من قضايا العرب لكانت الايجابية اوقع واعمق ، ذلك لان تحرك المفكر الفلسطيني من اجل قضيته المباشرة يجب ان يكون استجابة عفوية سريعة ، وعجز هذا المفكر عن العمل في سبيل تلك القضية هو تعميق للانفصال الذي تمّ بينه وبينها تحت ظروف ثقافية ومعيشية وسياسية مختلفة ، وهذا وان كان يصدق في الواقع العملي فانه يجب الا يصبح واقعا فنيا .

لماذا اخفق الكاتب في ان يجعل رمزي صفدي رمزا - بالضرورة - للالتحام ؟ لذلك اسباب قائمة ايضا في طبيعة البناء الفني لقصته، ولكن قبل ان نتحدث عن هذا البناء دعنا نسأل انفسنا هذا السؤال في سبيل توضيح الطبيعة العامة للقصة لا في سبيل الحكم الفني عليها : ما الفرق بين « عودة الطائر الى البحر » و« مذكرات مجندة » ليئيل دايان ؟ الاول يتخذ القالب القصصي وسيلة لتصوير الواقع ويتحدث عن اثر الفواجع والنكبات المتلاحقة التي حدثت خلال الايام الستة في نفسية ذلك الشاب الجامعي المثقف ،وهو من ثمّ يكشف عن الحيرة والتردد واليأس وكل ما يمكن ان يتصل بنفسية المنهزم الذي يسمع بالكارثة او يحسها ويعيشها بفكره وخياله دون ان يستطيع المشاركة بشيء فيها ، اي هو - بعبارة موجزة - يرسم المسافة الواقعة



سميح القاسم

بين المعركة وبين القوى العربية المعطلة التي لا تعرف ما هو دورها وانما يقتصر جهدها على ردود الفعل المختلفة التي تعبر بها عن نفسها عند سماع الاذاعات ، اما الثاني فانه يحاول ان يصور الواقع التاريخي فيستسلم بقوة الزهو والنشوة اللذين يتملكان نفسية المنتصر الى واقع مشمول بالخيال القصصي ، وحسبك ان تقرأ فيه مثلا :« ولم الق ابدا طبيبا مثل يود ، كان يعمل تحت النار منتصب القامة ساخرا بالرصاص حاملا مشعلا ، وقد وجد الفرصة وحضور الذهن ليمنح جرحاه ما هو اكثر من المعالجة الطبية،ليمنحهم ابتسامة مطمئنة وكلمة طيبة وايماءة تشجيع وعهدا ، كان يعمل ثماني ساعات دون توقف ، متجاهلا الخطر ، سالكا في ميدان المعركة كما لو كان في مستشفى .. » ، ليس معنى ذلك اني اعالج ما تقوله الكاتبة على محمل الكذب او الصدق (فللمؤرخين من بعد ان يتولوا الكشف عن كثير مما لا يزال خافيا من اسرار المعركة وملابساتها)» ولكني اقول ان طبيعة الموقفين جعلت « عودة الطائر » يمثل عنف الجزر وتراجع الموجة المنحسرة ، كما جعلت الكتاب الثاني يمثل قوة المد ، وطغيان الثقة النفسية ، جعلت الاول معرضا لتعليقات واقف متفرج بعيد ، وجعلت الثاني صورة لانفعال المشارك المتحرك،ولست احكم حكما فنيا على « عودة الطائر » حين اقول : انه من المفارقة الساخرة الا يجد « المفكر » العربي رمزي صفدي وسيلة لتهدئة خيالاته المحمومة الا عن طريق « التفريغ الجنسي » بينما تعيش فتاة مجندة مشدودة بغاية واحدة هي « النصر » .

ولكن ما الذي نتوقعه من الدكتور حليم بركات في قصته ؟ هل نريده ان يكذب علينا فيصور ما احرزناه من نصر باهر ؟ هل نطلب اليه ان يزيف الواقع في سبيل ارضائنا قصصيا ؟ لنترك المقارنة جانبا فانها تكشف عن طبيعة موقفين اكثر مما تكشف عن طبيعة كتابين : ان من يتناول قصة الايام الستة التي تناولها الدكتور بركات ربما لم يستطع ان يبذه فيما فعل ، فقد استعمل عددا من التفننات القصصية ليمنح الواقع الذي يرسمه وجودا قصصيا ، ان المفارقة التي رسمها بين قصة الخلق والعدم (خلق الكون ايضا

تم" في ستة ايام) بين واقع الشعب الفلسطيني واسطورة الهولندي الطائر ، وتلك التعليقات التي نثرها من خلال هواجس لبطـل او محاورته مـع الاخرين ، كل ذلك يمنح قصته ابعادا قصصية لا يمكـن لاي منصف ان يتجاهلها . والقصـة تحمل الى جانب التصوير المتوالي للاحداث قوة النقد ـ واحيانا النقد السافر الذي يحيل بعض اجزائها الـى تعليقات سياسيـة من قبيل مـا تتحمله المقالة ، مثال ذلك عند الحديث عمـا يجول في خاطر رمزي :« منذ بدأت الحرب وهو يشعر انه قوة معطلـة . جميع ابناء بلاده امكانات معطلة . لا مؤسسات لا تواصل . لا تنظيم . لا احد يعرف ما دوره . الدولة لا تريد أن يكون لـك دور . تريدك ان تتكل . ترسم لك حياتك بالالوان والخطوط التي تريد . دورك ان تقبل ما ترسم لك . كذلك تريدك المؤسسات الاجتماعية الاخرى . تريدك ان تصغي وتتقبل وتطيع ... او كقوله حين يرى جموع المتظاهرين في شوارع بيروت :« الشوارع تزدحم . الاخشاب والعصي ترتفع في الهواء كالرماح المكسورة . الرمـاح لم تكسر في الحرب . الشبان يتجمعون خارج ارض المعركـة . يتساءل :لماذا لا يكـون معظم هؤلاء في الجيش . الملايين منهم كانـوا في منازلهم ايام الحـرب يصغـون للراديـو . لماذا لـم يكـن بعض هؤلاء في المعركة . لماذا ؟لماذا؟

ولكن حين اختار القاص هذا البناء لقصته كـان يتورط ـ وربمـا دون ان يشعر ـ بمحظورات كثيرة : فالايام الستة متشابهـة الى حد كبيـر في خط التدهور نحـو النقطة الفاصلـة ، ولهذا فـان تكثيف الصور التي تمثل قوة العـدو ومدى عدوانه علـى الآمنيـن وانعدام المشاعر الانسانية في وحشيته الخارقة ، ثم ما يقابل ذلـك مـن صور الجراح والبؤس والتشتت والنزوح ـ ان ذلك التكثيف في اسلـوب القصص من زاوية المتفرج لا يمنح القصة قوة دينامية ، بل يوقعها فـي الرتابة واكثر ، ولذلك لـم تكن القصة سوى انتقال مـن جانب المذياع مـن زاويـة من زوايـا الغرفـة الى جانب التلفزيون (الخيالي) في جانب اخر منهـا . كذلك فـان اصرار القاص على ان يجعل قصته صورة مطابقة الى حد كبير لا للواقع المرئي بل لاثر هذا الواقع على نفوس الناس في بلد عربي ، يجعل تصويره اقل من الواقع بكثيـر ، وسيقول لـك كل مـن شهـد تلك الايام نفسيا وقرأ « عودة الطائر »: ان الكاتب قد حاول ان يرسم ما كنـا نحس به ، ولكن ما كنا نحس به حينئذ كان ـ وما يزال ـ يعز على التصوير ، وربمـا قدر للاجيال التي لم تصب بمـا اصابنا من الوان المعاناة حينئذ ان يجدوا في قصته خيوطا قصصيـة ابلغ اثـرا ويزداد تجاوبهم معهـا عمقا .

وهذا البناء قد فوّت على القاص لحظتين هامتين مر بهمـا مرورا عابرا : اللحظة الاولى هـي ان تفاعل « المفكر » ـ وهـو بطل القصة ـ كان تفاعـلا قائمـا على الخوف والتردد والاستسلام الى الارادة الخارجية التي تفرضهـا الدول والمؤسسات المختلفة ، ودور المفكر يجب ان يتجاوز ذلك ـ قصصيا ان لم يتجاوزه عمليـا ، واللحظة الثانيـة هي منظر الشعب الساخط الصاخب الذي وجد الفرصـة ليعبر عن رأيه وحقيقة موقفه دون خوف او رهبة ، فـان هذه اللحظـة لم تلهم ذلك المفكـر ان الشعب قد وجد نفسه وانه قادر على ان يعمل لو انه وجد « المفكر » الـذي يوجهه ، ومن ثم ان يزداد ايمـان ذلك المفكر بـذلك الشعـب وبقدرته وبطاقاته دون ان يكتفي بالتعليق العابر على ما يرى . لقد قال اديب سوفياتي كبيـر في حديث له كنت شاهده : استغرب ان احـدا من كتابكم لـم يكتب شيئـا عن يومي التاسع والعاشر من حزيران مـع انهما من ابرز الايام فـي تاريخكم الحديث ؟ وصمت وصمت بقيـة الاصحاب الذين سمعوا ذلك القول (ربمـا لاننا لا نعرف ادبا يصوّر روعـة الشعب في هذين اليومين)، ولو كـان للدكتور بركات ان يتجاوز الرسم « الطبيعي » لكل احداث تلك الايام لكـان حقيقا ان يبدأ قصته بذينك اليومين معتبرا ان « الهزيمة » الحربيـة كانت قـد اصبحت حقيقـة تاريخية . اما ان يهرب ذلك « المثقف » في سيارته من وجـه الامواج المتظاهرة ليلجأ الى احضان صاحبته الاميركيـة الشقراء فهـو امعـن في تصويـر ذلك الموقف السلبي جملة .

وقد يقال ان القاص اراد ان يدين جميع الفئات بما في ذلك طبقة المثقفين ، ولكن الادانة ـ وحدها ـ لا تصنع قصصا ؛ بل ان هذه الادانة تجعل خاتمة القصـة عند حليم امرا مصنوعا لا يتلاءم وذلك التاريـخ الطويل من التردد والاستسلام ،كما يتضح من بعد .

ولقد اذكرتني هذه القصـة قصة قصيرة بعنوان « رحماك يـا دمشق » للدكتور سهيـل ادريس ، كتبها يصوّر احساسات امرئ مؤمـن بالوحدة بيـن مصر وسورية حينمـا القي اليه نبـأ الانفصال : هنـالك حاول الدكتور سهيل ان يصوّر الانفعالات النفسية التي عبر عنها بطل القصـة بيـن لحظـة اعلان الانفصال واللحظة التي اعلن فيهـا الرئيس جمال عبدالناصر انتهاء الامر بقوله في عبارة متهدجة: « اعـان الله سوريـة الحبيبة على امرها » ـ لقـد شاء الدكتورادريس ايضا ان يلتزم حينئذ بكثيـر مـن حرفية الواقع ، ولذلك وقف الموقف نفسه ، فبطل قصته يلازم المذياع ، دون ان يكون لديه حول او قوة لدفع شيء او احقاق شيء ، ولولا جديـة الموقف لكانت غضبته على الراديو وكسره امرا مثيرا للضحك ، كذلك فانه التـزم مختارا او مضطرا ان يصوّر موقف المبتهجين بالانفصال من امثال صديقه « زياد » ، وبذلك منح الناقمين على الوحدة صوتـا مسموعـا عاليا في قصته دون ان يكـون للحوار اي قسط فعال في ترجيح وجهـة نظر على اخرى ، اذ المسألة تعالج بانفعال تام من كـلا الطرفين . ولكن ما كتبه الدكتـور ادريس انمـا يحتل قصـة قصيرة ليس فيهـا ما في القصـة الطويلـة من اضطرارات ، ولهذا كـان سياق الاحداث طبيعيا ، وكانت الخاتمة كذلك هي الختام الواقعـي التاريخـي .

ان هذا اللون من الادب قد يوصف بالامانـة للواقع العملي او للتاريخ ، ومن نماذجه ـ فيمـا يتصل ايضـا بالقضية الفلسطينية ـ مسرحية « القتل » للسيد عصام محفوظ ، وهي تصور تلك القضية حتى عام ١٩٤٨ ، فتصوّر الهجرة اليهوديـة في ظل الانتداب ولجان التحقيق وابتزاز الارض او بيعهـا على يـد السماسرة وتباري العرب في الخطابة من اجل فلسطين ثم مهزلـة الجيوش العربيـة التي دخلت بتواطؤ من الساسة مع المستعمر وما ادى ذلك الى قتل من قتل من المسؤولين عن تلـك الجريمة ، ولولا بعض المشاهـد المسرحية المليئـة بالسخرية ، كمشهد ممثلي الدول العربية فـي قاعة الجامعة ، ومشهد الحوار بيـن الصحفي والفلسطيني اللاجئ لكانت المسرحية في مجملها وثائقية ، اي تتعمـد ابراز صفحـة من التاريخ في شكل حواري . وقد اشار الاستاذ فاروق منجونه في مقدمته للمسرحيـة الى ان الكاتب حاول ان يجد مسوّغا للعنف الفردي او اعمال الاغتيال ، ولكـن الناظر الـى الآمـال المعقودة على هذا النوع من العلاج بعد عشريـن سنة من تردي الاوضاع يرى ان ذلك التسويغ لم يكـن الا حوارا نظريا ، ولعلّ المقصود به هو ادانـة القتل نفسه حيـن يجري القارئ مقارنـة بيـن ذلك الحوار النظري والواقع المعيشي بعده . غير ان المسرحيـة اذا تعدينا تصويرها للقضيـة والاطراف المشتركـة فيهـا لا تتجاوز ذلك الى اي شيء وراءه ويبقى التاريخ حين يكتب بأمانة وشمول اعمق تأثيـرا من الفن ، وذلك يبعـد الفـن عن دوره الاصيـل .

وارجو الا يسرع احـد الـى الظن بان مـا قلته حتى هـذه اللحظة يمثل استبعادا للصدق التاريخي في القصة ، ولكن في هذا اللون من الادب لا بـد للقارئ ان يبحث عوضـا عمـا فاته من عناصر الواقـع القصصي عن بديل يسد مسدّه ، وهذا البديل قـد يكون قائما فـي البناء نفسه (كما فعل عصام محفوظ في المناظرة الساخرة في مسرحيته) او يكون قائمـا في توجيه العمل الفني كله ـ على ما فيه من التـزام بأحداث الواقع العملي ـ نحو غايـة اجتماعية (او انسانية) فنيـة معا . فلنعد الى قصة « عودة الطائر الى البحر » ـ وهي محور هـذا الحديث ـ ولنسأل : ما هو البديل ـ او البدائل ـ عما فاتها من عناصر قصصيـة ضروريـة ؟ هنالك ثلاثة بدائل على الاقل : اولهـا قصة الحب

وهي تعمق فردية بطل القصة باكثر مما تدفع به للانضواء في المجموع ، وثانيها : التعليقات النقدية ، وهي ايضا تنبه للعيوب اكثر مما تحرك ، ومعظمها مما يتداوله الناس ويعرفونه ولكنهم لا يهتدون الى طريقة تخلصهم من تلك العيوب ، والثالث : التحول في نفسية المثقف رمزي صفدي ، وذلك يتجلى في امرين : ايمانه بالفدائيين، وهو محض ايمان لا يتخذ صورة عملية ، ويظل الفدائيون في ذهنه فكرة جميلة ، ثم ايمانه بانه يستطيع ان يقوم بدور ايجابي في حياة امته وذلك بجمع التبرعات للنازحين وتكوين بعثة من طلاب علم الاجتماع لتدرس ـ بين وفود النازحين من ديارهم ـ اسباب النزوح ، وهذا هو البديل الايجابي الوحيد،ولكنه أضعف بكثير من الصورة الكبرى، وخاصة دراسة اسباب النزوح ، فان هذه الدراسة قد تدين العدو ووسائله التي يستعملها في التخلص من المواطنين الاصليين ، ولكن ماذا تجدي ادانة العدو ـ على هذا النحو الاكاديمي ـ بينما المخدوعون الكثيرون في العالم يهللون لنصره ، وصورة مشوهي النابالم وبؤس سكان الخيام لا تحرك فيهم ضميرا ؟

اذن ليس يغني عن هذا اللون من الادب ان يكون فيه بديل او بدائل فحسب ، بل لا بد من ان تكون تلك البدائل كافية ومرضية في آن معا (ولا اود ان اقول : بدائل مقنعة مخافة ان يرتبط ذلك بالمستوى الفكري دون المستوى الشعوري) وهذا ما لم تحققه قصة «عودة الطائر الى البحر » ،رغم التقدير التام للاخلاص الصادق الذي املى على كاتبها ان يشارك بقلمه وفكره في الكتابة بمثل ذلك الاحساس الواعي العميق والانفعال الصادق النبيل . وانا مدرك ان تناول القصة من هذه الزاوية يجور كثيرا على ذلك الوتر الشعري ذي الرنين العميق فيها ، وعلى قدرة القصاص على ان يرسم نماذج فذة لشخصيات مناضلة (عزمي عبدالقادر ، ابو دحام .. الخ) وان ينوع في الرسم (رغم حلول الظلام الكثيف ، ولكني لم اتحدث عن كل شيء في هذه القصة خضوعا للسياق العام في هذا البحث .

٣

وتتجاوز « سداسية الايام الستة » لاميل حبيبي جميع المحظورات التي تحدثت عنها في هذا اللون من الكتابة : تلك مجموعة من ست قصص قصيرة ، مترابطة معا ، رغم تباعدها في الشخصيات والاحداث والانطباعات ، واذا قلت : انها ستة اوتار في آلة موسيقية واحدة، لكل وتر رنينه الخاص ، ثم هي مجتمعة تصنع لحنا واحدا ، لم اكن في قولي هذا ممن يؤثرون التعبير الشعري في النقد ليتخلصوا من تبعة الحكم النقدي الدقيق .

لعل اميل حبيبي ادرك انه اذا تحدث عن الايام الستة ـ كما فعل حليم ـ فانه يصوّر ابعاد هزيمة نكراء تسلب الفن الصحيح كل نغمة متفائلة ، انه لا يستطيع ان يبعث بابطال قصصه الى الاردن ليعرف سبب النزوح ، ولا يستطيع ان يصوّر فنيا (رغم انه قد يعلم ما حدث) ذلك الطوفان الذي ملأ شوارع المدن العربية حين واجهت الاختيار بين الاستسلام والصمود ، ولكنه يعرف حق المعرفة ان الهزيمة لم توحد الضفتين المنفصلتين منذ عشرين سنة وانما ازالت الحاجز الذي كان يقوم بينهما ، ولهذا اختار ان يرسم اثر هذه الحقيقة في نفسيات اناس عاشوا عشرين سنة لا يحلمون بالعودة وانما يحلمون باللقاء ، وبين العودة واللقاء فرق في « وجهة الحركة » وحسب،ولكنه فرق عميق ، فالذين بقوا هم الذين آثروا السجن الصغير في سبيل الارض والبيت والذكريات والماضي والمستقبل ، اما الذين ارتحلوا فهم الذين آثروا .. (آثروا ماذا ؟ النجاة المؤقتة ؟ السجن الكبير ؟ ... لم يكن الامر ايثارا في الغالب ولكنه كان اكراها وعسفا) ، انالفرق بين الفئتين هو الذي عبر عنه الشاعر يوسف الخطيب حين ميز بين « المعتقل » و« المنفى » . ولهذا السبب نفسه يفتتح اميل قصته الثالثة



غسان كنفاني

بقوله :« لماذا ادهشكم قولي ـ فما صدقتم ـ ان قطيعة عشرين عاما تنسي الانسان نفسه ؟ وهل هي قطيعة بوعي ؟ الآن اصبح شعراؤنا ملء العين والخاطر واصبحوا يتدفأون بصمودهم ، وصاروا ينتسبون اليهم : « اولئك آبائي ... » فكيف قابلوهم قبل مرارة الخامس من حزيران حين انشد شاعرنا نشيد العودة الاول :

« بلادي اترى ، اعود ارى ، ديار الحمى ، مهد صباي ؟» صاحوا في وجوهنا ، ما لكم ولهذا يا قعداء ؟ الم ترفضوا الهجرة معنا الى يثرب » ـ تعليق مرير على ذلك الانقسام الذي جعل بعضنا يذهب الى المنفى (مختارا او مكرها) نجاة من يد الموت الوحي الى موت بطيء، وبعضنا يقيم وهو يحلم بعودة المنفيين ليكتمل بهم وجوده ، ولا يضاهيه مرارة الا قول سميح القاسم في قصيدته « اليك هناك حيث تموت »: يصوّر فيها اخا له كتب اليه من بيروت يشجعه على ان يترك وطنه لينعم بما توفره بيروت من خيرات :

كتبت اليّ مزهوا « اخي الغالي »
تحياتي واشواقي
تطير اليك من بيروت
اليك هناك حيث تموت
فدا الباقي من التافه من ميراثك الباقي
تحياتي واشواقي
انا اصبحت انسانا جديدا غير ما تعهد
ختمت دراستي العليا ونلت شهادة المعهد
واصبح مكتبي اكبر
وصار اسمي هنا اشهر
ولي صاحبة شقراء جدتها فرنسية
ومثل بقية الاسياد
تربض في فناء الدار فارهة خصوصية
اخي الغالي لماذا انت لا تاتي الى بيروت
وتترك جرحك المقوت
وتهجر وجهك المغموس في الوحل
وتنسى عيشة الذل

فماذا يمكن ان يكون جواب انسان بقي يناهض كل الوان التعذيب والتفرقة والتمييز من اجل البقاء في ارضه على هذه الرسالة السادرة سوى ان يقول :

اخي الغالي
اليك هناك في بيروت
كزنبقة بلا جذر
كنهر ضيع المنبع
كاغنية بلا مطلع

كعاصفة بلا عمر
اليك هناك حيث تموت كالشمس الخريفية
باكفان حريرية
اليك هناك يا جرحي ويا عاري
ويا ساكب ماء الوجه في ناري
اليك اليك من قلبي المقاوم جائعا عاري
تحياتي واشواقي
ولعنة بيتك الباقي

اقول : ان هذا الفرق القائم بين البقاء في الوطن ومفادرته (طوعا او كرها) قد اوجد مميزات فارقة بين ادبين احدهما يعيش داخل الارض المحتلة والثاني يعيش خارجها ، وبينما يتناول الادب الاول التشبث بالارض والالتصاق بها ومعانقتها والموت فيها والتعبد لكل ذرة تراب من ترابها وكل ورقة خضراء تنمو فيه ، والاصرار على ان الموت نفسه لا يستطيع ان يفصل بين الارض وابنائها حتى تتجسد الارض الام كل شيء فتغدو هي الحبيبة والاغنيةوالماضي والحاضر والمستقبل والانسان والعمل والمقاومة متحدة جميعا تحت اسم واحد (كما هي الحال في شعر محمود درويش) فان الادب الثاني يتميز بالاصرار على العودة والتنظيم الثوري من اجل تحقيقها والموت في سبيل حق الانسان في ارضه والحنين الطبيعي الى شجرة البرتقال والزيتون والعلاقات الانسانية جميعا ، ومن طبيعة الامور ان يشترك اللونان من الادب في الشعور بالحاجز الذي يقوم سدا حائلا دون استعادة ابسط الروابط الانسانية بين اسرتين ولهذا الموقف اختار اميل ان يعبر في هذه السداسية ـ من خلال مشاعر اشخاص متباينين ـ عما حدث عندما انهارت بعض اجزاء ذلك السد ، واصبح في مقدور الفريقين ان يربطا بين الماضي والحاضر وان يعبرا في لحظة حقيقية زمنية امتدت عشرين عاما .

ويطالعنا هذا اللون في اول قصة من خلال مشاعر الطفل مسعود الذي كان يحس قبل ان يلتقي بابن عمه من الضفة الغربية انه غصن مقطوع من شجرة ، ويتجرع الاذلال من ابناء الحي لانه يعيش دون انتماء ، حتى اذا لقي ابن عمه رفعه الانتماء عند نفسه وعند اقرانه فصار « مثله مثل الاولاد ذا اعمام واخوال واقرباء ولم يعد مقطوع الاصل والفصل ... واصبح يحب ابن عمه (سامحا) حبا جما ، وكان يستمع باعجاب اليه وهو يتحدث عن اخيه الذي يعمل صيدليا في الكويت والذي زار القاهرة وحضر غناء عبد الحليم حافظ بشخصه » .

اما القصة الثانية « حين نوّر اللوز » فهي قصة الانسان الذي انسته العشرون عاما روابطه بالماضي ، ولم يتبق له الا الشعور بان الازدواجية هي محور حياته ، وكان في غمرة البحث عن لقمة العيش والطمأنينة والاستقرار في ظل الزوجة والاولاد والخوف من التعرض لنقمة الحاكم المتسلط قد انطوى في صدفة الوحدة والعزلة : « انني ادرك الآن انني ما انطويت في صدفتي واحدودب ظهري الا حين قطعت الصلة بماضي ، وما هو هذا الماضي ؟ ان الماضي ليس زمنا . ان الماضي هو انت وفلان وفلان وجميع الاصدقاء . سوية رسمنا لوحة الماضي وكل منها لونها بلونه الخاص ... » ولكن هذا الرجل الذي استيقظ فجأة عندما انهار سد السنوات العشرين بقي يعاني مشكلة الازدواجية لانه كان قد نسي ما يبحث عنه ، وهو « غصن اللوز » الذي تركه عند حبيبة الصبا القاطنة في القدس او بيت لحم ، ظل ناسيا وان كان يتذكر قصة حب كان فيها مثل هذا العهد ، غير ان السنين انسته ـ حقا ـ انه هو طرف تلك الازدواجية في قصة الحب الجميلة ؟ ان هذه القصة ـ ولعلها ابرع ما احتوته تلك السداسية من حيث اطارها الفني ـ تتعمق على نحو فريد امر انهيار السد القائم في اعماق النفس.

وترسم « ام الروبابيكيا » وضعا مفارقا للقصة السابقة فهي قصة امرأة لم تنفصم عن الماضي لحظة واحدة بل أبت ان تهاجر حتى حين هاجر زوجها مع اولادهما ، ولشدة تعلقها بالبقاء اصيبت بما يشبه اللوثة ، وهي تحاول استبقاء الماضي في حياتها بشراء كل ما يعرض من منهوبات عربية ، كانت تبحث فيها عن « كنوزها » ـ عن شيء ضائع لا يدريه احد سواها ـ فاذا لم تجد في تلك المواد القديمة شيئا من تلك الكنوز باعتها وتعيشت بثمنها ، ويوم انهار السد لم يكن لديها هي ما ينهار ، فقد رأت الاشباح الهائمة : « رجال ونساء من غزة ومن الضفة الغربية ومن عمان بل حتى من الكويت عبر الجسر ، يعبرون ازقتنا في صمت ويتطلعون نحو الشرفات والنوافذ في صمت وبعضهم يطرق الابواب ويسأل في ادب ان يدخل ليلقي نظرة وليشرب جرعة ماء ثم يمضي في صمت ، فقد كان هذا بيته ... » اولئك كانوا يشعرون انهم استطاعوا ان يستعيدوا الماضي للحظة من الزمان ، ولكنها هي لم تفقد هذا الماضي لحظة ، غير ان الناس لم يسألوا عن « كنوزها » وأهملوها ، فكأن الماضي الذي عاشت به ظل سدا قائما بينها وبين الآخرين .

وتمثل القصتان الرابعة والخامسة نموذجين من مشاعر العودة ، اما القصة الاخيرة فانها تمثل كيف ان زوال ذلك السد قد جمع بين فتاتين عربيتين في حومة النضال ، احداهما من القدس والاخرى من حيفا ، وهي تشترك مع القصة الرابعة في الكشف عن ابعاد الصمود والنضال ووحدة الهدف ، ولعل من ابرز ما يستوقف القارىء في القصة الاخيرة قول السجينة المقدسية عن صديقتها الحيفاوية في احدى رسائلها : « ونجلس حولها ونتعجب من افكارها، فلما سألتها ماذا يحركك في اغنية « راجعون راجعون » وانت لم تنزحي ولم ترجعي بل بقيت في وطنك ؟ اجابتنا : وطني ؟ انني اشعر انني لاجئة في بلاد غريبة . انتم تحلمون بالعودة وتعيشون على هذا الحلم ، اما انا فالى اين اعود ؟ »

ان القارىء الذي يدرك ان هذه السداسية انما تدور في كل قصصها على نغمة العودة ، عن طريق الربط بين الماضي والحاضر ، قد يتساءل : أليست تنضح هذه القصص بالرومنطيقية الحزينة ؟ هذا حق ، فان من يقرأ سداسية اميل (سواء أكان ذا علاقة حميمة بالمشاعر التي يصورها أو كان بعيدا عنها) لا بد من ان تهزه الى الاعماق هذه الصور الست ، وان يثور في نفسه تيار عنيف من الاسى الدخيل ، ولكني لم اشعر في اكثر ما قرأت بمثل هذه الرومنطيقية المبنية على المعافية والصحة كما شعرت لدى قراءتي هذه القصص ، ذلك لانها تخطت مرحلة الحزن النابع من الواقع العملي (وهو حزن مأساوي طبيعي سليم) الى القول بان زوال السد الزمني والمكاني هو وحده الذي يستطيع ان يحقق التكامل الانساني بين الاخوة هنا وهنالك ، حين استطاع زواله في لحظة ان يعالج النفوس على مستويات مختلفة ، وان يوحد المناضلين في الجانبين وان ينتشل القيم التي تحطمت بفعل الزمن . ان تلك القصص ـ من خلال ذلك المد الرومنطيقي ـ تقول لنا ان الانتماء الى الارض محض انتماء لا يكفي حتى يغدو بديلا عن العلاقات الانسانية ، او كما قالت الفتاة الحيفاوية في القصة السادسة: « وطني ؟ انني اشعر انني لاجئة في بلاد غريبة » .

وتسيطر فيروز بأغاني العودة على حركة هذه القصص وسياقها ، وهذا امر غير مستغرب ، كما يسيطر عليها ذلك الاحساس الدقيق بقيمة اللهجة الفلسطينية وقدرتها على الاداء على نحو عامد يوحي بالعفوية . واذا كانت هنالك اسباب فنية تسوغ مثل ذلك فهنالك سبب اجتماعي يفوي هذه الاسباب ، فاللغة عند ابناء الارض المحتلة ـ بكل ما تحمله من ايحاءات ـ جزء لا يتجزأ من المصونات التي لا يتنازل عنها صاحبها ، شأنها في ذلك شأن الارض والبيت والشجرة ، فكيف اذا كان هذا الشيء المصون العزيز هو الوسيلة الكبرى لتقوية الروابط والعلاقات بين ابناء تلك الارض جميعا، ان اللفظة العامية عندئذ تكتسب وجودا ونبضا وحياة ، وليس من السهل ان يضحي الكاتب بها في سبيل ما عداها ، فالتعبيرات الدارجة هنا لا تنقاد لنظرية جدلية مفروضة من الخارج ، قابلة للتجربة والخطأ ، وانما تنبع من صميم الحاجتين الفنية والاجتماعية .

ـ التتمة ـ على الصفحة ـ ٦٦ ـ

ابراج العاشق

« ورأى باقل كل شيء ،
الطريق ، وابراج العاشق الهزيلة
وعقد لسانه ، من فرط البهجة
فقيل : أعيا من باقل .. وسار مثلا »

رأيت القوافل تخلّ في الريح ،
تهزل من رقدة الارض ، تذبل جوعانة ،
.. « أين وجه الطريق ؟؟ »
كل احبابنا غامروا تحت ظل المسافة، لكنني
لم أر النار تجتث حطابها ،
كي تضيء الطريق .
سائلا :
يا ظلال المسافة ، اين الطريق ؟
واين مفاتيحه ، في جبيني ؟
في العيون التي تتوسد احزانها ؟
في الخطى ؟ في الرمال التي تتواثب كالجوع ؟
في موتنا المستفيق ؟
« اين وجه الطريق ؟؟ »
مقبل ، على الورق الساقط من دفلة الخليقة ،
في باطن الحقائب ينهلّ كالرمل
« .. اين الطريق ؟ »
في دمي ، في صلاتي ،
في عروق النخيل التي أشتريها
من حقول الحياة ،
في السماء الشهية ، فوق الزمان الصديق .
ان موتي هنا
شامخا في الغصون التي يرتديها
سائرا ، دافئا ، عاشقا ، كالحريق .
إن موتي هنا
جمرة ،
أختلي عندها ، حين تخلّ ايامنا في البوار العميق.
أختلي عندها ،
انها النبع ، والسيف ، والماء والنار
، لكنني
لم أر النار تجتث حطابها ،كي تضيء الطريق
والجناح المبلل بالدمع ،
والشمس تحنو على طفلها .... الارض
، لكنني ....

* * *

« رأيت صلاتها الاولى
ودمع شفائها الاول
وحين توهمت شفتي
بأن ركائب الاحباب ــ ان عادوا وان رحلوا
على أعواد مركبتي .
يبلّ شذاهم دمعي
وتسرج ليلهم لفتي
ولكن الذي يطس الخدود
بصمته ، مهمل »

وترسو الحكاية في برج بابل كالصمغ
فوق المحاجر كالصمغ ،
بين الخطى والظلال ،
في اختراق النبوءة للغيب ترسو
على كل نجم تسرّب كالطير ..
« يسير التراب الذي تحت بابل ، امواتها ،العابرون.
على ظلة الشجر المتريح
سار واحدهم يخبط الدهر ... »
ترسو الحكايه ، تنبت في رملة
وأقطعها ، تستطيل ، واقطعها تستطيل
وأقطع صمتي :
على الطير ان يخرق هذا الفضاء الكسيح
على الماء ان يفسل ابوابه ، والنخيل
ان تباهي الفرات ، تفنج شطآنه ،
ان تصالح بين المسافر في جرحه والرحيل.
ان تصير النساء على كلّ باب ..
لكنني
كنت وحدي المسافر في الحزن ،
لي من علاماته فرس عاشق ، او سحابه
ولي فوقه زوجة تشترينى
بعرس الدموع الخفية تحت المياه
ولي منه عرش
وصوت يباركني بالكآبة
وللناس ما تشتهي من بقايا خطاه .

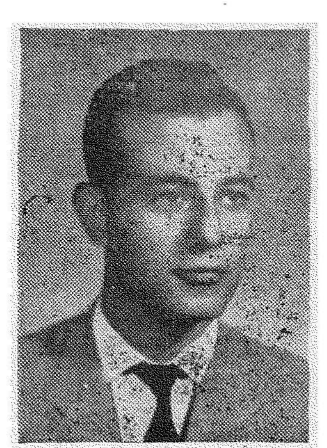


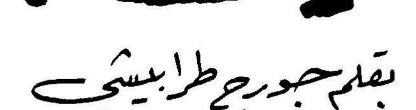
بغداد

فوزي كريم

وجهة نظر

أساطير المثقفين!





بقلم جورج طرابيشي

كشفت هزيمة الخامس من حزيران عن الحاجة الماسة الملحة الى تجذير الثورة العربية كرد أوحد على كل العوامل التي كانت وراء الهزيمة . والدعوة الى « ثورة ثقافية » هي جزء لايتجزأ من عملية التجذير تلك . والثورة الثقافية تعني ، فيما تعني ، ثورة على المثقفين انفسهم ، أو على الاقل على نمط محدد من المثقفين كان له دور محدد ايضا في وقوع الهزيمة ، والمثقفون الذين نعنيهم ههنا هم أولئك الذين تصوروا انه ليس للثقافة من وظيفة غير ترويج الاساطير . ولا غرو ان ارتفعت اصوات هؤلاء المثقفين عقب الهزيمة مباشرة لتنتقد بعنف ولتطالب ولتوزع المسؤوليات ولتروج الاساطير جديدة : ذلك انجلودهم تحكهم كما يقال وشعورهم المرهق بالذنب لابد ان يجد له متنفسا .واذا كان المطلب الاساسي لهؤلاء المثقفين اليوم تجذير الثورة العربية، فاننا لانجد مناصا من تذكيرهم بان هذا التجذير يجب ان يشملهم هم قبل غيرهم . وما داموا قد امتنعوا عن نقد انفسهم ذاتيا ووزعوا المسؤوليات على الآخرين بسخاء كبير ، وما دامت عملية التجذير تستلزم اول ما تستلزم عملية نقد شاملة ، فليسمحوا لنا اذن بان ننوب عنهم في فعل ما لا بد من فعله وما كان يجب ان يفعلوه .

ان هؤلاء المثقفين مسؤولون بدورهم عن الهزيمة لانهم خانوا رسالة الثقافة وامتهنوا صناعة الاساطير وترويجها . ولا يتسع المجال هنا لتعداد جميع الاساطير التي اختلقوها ولغربلتها وتصفية حسابها.ولكننا نستطيع ، في اطار مقال في مجلة ، ان نركز اهتمامنا على كبرى تلك الاساطير واخطرها وأوهاها : أسطورة الايديولوجيا العربية الخاصة الخصوصية .

ان وضع الايديولوجيات كان على الدوام من اختصاص المثقفين. وهذا من حقهم عندما تكون هناك حاجة حقيقية تاريخية الى ايديولوجيات جديدة . بيد ان المثقفين هم ايضا مهددون بالتشويه المهني . ومن أبرز مظاهر هذا التشويه الرغبة في عرض العضلات الثقافية حتى بعد ان يكون اوان الاستعراضات قد فات . واذا ما فهمنا ان المثقف بسيمائه النفسية البورجوازية الصغيرة يتصور دوما تقريبا بان في أعماقه عملاقا ماردا يريد ان يتحرر ويبرزويخرج من قمقمة ، ادركنا لماذا يحلو للكثير من المثقفين ان يتخيلوا انهم يعيشون ـ وشعوبهم ـ في فراغ أيديولوجي خانق وان القدر قد وقع اختياره عليهم ليخرجوا شعوبهم من السديمية الايديولوجية وليقدموا اليها على طبق من ذهب تلك الايديولوجيا الخاصة الخصوصية التي لم يسبقهم اليها سابق والتي لايشوبها درن من اقتباس او استيراد .

ولا يستطيع احد ان ينكر ان الظروف الموضوعية للثورة العربية بحكم من الطبيعة البورجوازية الصغيرة لقيادتها قد ساعدت هذا النفر من المثقفين على ممارسة عملقاته الايديولوجية بلا عقاب . فالثورة العربية سارت حتى الان في طريق النضال العملي المباشر دونما دليل نظري محدد ودونما استراتيجية طويلة النفس بعيدة المدى ، ولم يكن لها من عاصم على الصعيد النظري غير منهج التجربة والخطأ الذي فرضته المعارك الملحة المتلاحقة التي كان على الثورة العربية ان تخوضها على جميع الجبهات من غير ان يتاح لها استرداد انفاسها ومن دون ان تمكنها ظروفها الذاتية والموضوعية معا من تنظير التجربة المتراكمة ، ذلك التنظير الذي تظل الممارسة بدونه عفوية ، متقلقلة ، مبهورة الانفاس ، أسيرة اللحظة الراهنة ، كثيرة التبذير ، عاجزة عن التبصر والتوقع ، مستغنية عن الاستراتيجية بالتكتيك ، وعن التكتيك بالتكتكة.

وبدلا من ان تكون تجريبية الثورة العربية حافزا اضافيا لاولئك المثقفين على ممارسة دورهم الطليعي في تنظير التجارب المتراكمة نقدا وتعميما وفي تنوير الافق النظري بدلالة التجربة وبرسمها أولا واخيرا، أي بدلا من ان يكون غياب الافق النظري حافزا لهم على المزيد من الارتباط والالتزام بالمسيرة الواقعية لحركة الثورة العربية ،فقد اعتبروا أنفسهم ، بحجة الفراغ الايديولوجي ، في حل من كل ارتباط والتزام واقعيين وأباحوا لانفسهم الاندفاع وراء شطحاتهم ومغامراتهم وعملقاتهم الايديولوجية المنفلتة من كل عقال غير عقال الخيال الذي لا عاقل له . ولم يحجم هؤلاء المثقفون في لحظة من اللحظات عن الاستشهاد بأطروحة لينين القائلة بانه لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية ، ولكنهم لم يحجموا ايضا ـ وهم المعادون للينينية في تكوينهم وتطلعاتهم ـ عن تشويه تلك الاطروحة تشويها فظيعا ، فاصلين النظرية عن الحركة ومتصورين ان النظرية هي لعبة خيالية خالصة ، بنت صافية من بنات الافكار ، لا تستنير بالتجربة لتنيرها ، بل تنزل نفسها منزلة البديل عنها لتكون شاهدا على عبقرية المخيلة التي أبدعتها ومقياسا لعملقة المثقف الفكرية .

وليس من قبيل الصدفة أن يعلن احد اولئك المثقفين ان مسؤولية المفكر « اكبر من مسؤولية السياسي » وان الثورة العربية قد انتهت من طور السياسيين لتدخل في « طور الانبياء » (١) : فالدور الذي يرسمه هؤلاء المثقفون لانفسهم هو بالفعل دور انبياء ، دور من يبشر بعالم جديد و « يبني المصير الروحي » للامة . وحتى يعطي هؤلاء الانبياء

(١) : الدكتور نديم البيطار ـ « الايديولوجية الانقلابية » ـ المؤسسة الاهلية ـ ص ٢١ .

لأنفسهم عظمة النبوة وهالة النبوة ،تراهم يعلنون بلا حرج - وبلامسؤولية ايضا - انهم هم البدء الذي لابدء قبله ، وان العالم قبلهم كان خرابا وفسادا ، وان الانطلاق من البداية ، من الصفر ، وكأن شيئا لم يكن من قبل ، هو معيار الطهارة الثورية والابداع الايديولوجي ،وان العملقات الايديولوجية التي يقترحونها هي ضرورة تاريخية يستدعيها الفراغ الايديولوجي كما يستدعي الفراغ المكاني الغاز . وبكلمة واحدة : انهم في محاولتهم الخروج من السديمية التجريبية للثورة العربية ، يلفون بكل بساطة الحركة الثورية الواقعية حتى يصبح في وسعهم ان يقولوا انهم قد ابدعوا اخيرا النظرية او الايديولوجيا الثورية التي طال انتظارها ، أبدعوها ابداعا مطلقا ، من عندياتهم ، من تلافيف مادتهم السنجابية دونما اعتماد على احد ودونما اقتباس عن احد ، من قبس قرائحهم ، من تهويمات العملاق الكامن في أعماقهم ، من معاناتهم الذاتية التي تلخص معاناة الامة بأسرها .

يقول الدكتور نديم البيطار : « هذا النوع من الانقلاب (من النبوة) قليل الحدوث ، لانه يفرض قيام وضعية انقلابية تتميز بفراغ عقائدي هام ، تمحي فيها الرموز والقيم والقواعد العقائدية القديمة ككل ، فيصبح الفرد وجها لوجه امام الحياة والتاريخ دون أي مفهوم انساني يضبط علاقته بهما » (٢) .

ويقول الدكتور عصمت سيف الدولة : « لهذا كان على كل عربي يريد ان يؤدي دورا فكريا في هذا الميدان (ميدان ابداع الايديولوجيا) ان يبدأ من اصعب النقاط : الصفر » . (٣)

وهذا الحرص على بكورية النبوة وعلى عذرية الابداع يتجلى ايضا لدى الاستاذ مطاع صفدي الذي يعلن على لسان مارتان هيدجر ان « فيلسوف العصر ، عبر كل التراث من افكار الانسانية ، ما زال يحس ان الانسان لم يفكر بعد . أو ليس ذلك لان حاجة التأسيس ، حاجة البدء من الصفر ، هي المسألة التي لا جواب عليها بعد ، مهما حاولنا ان نخصب غابات من الاجوبة » (٤).

والانبياء ، كما هو معلوم ، صفوة من البشر . ومثقفونا من اللحظة التي يعلنون فيها انفسهم أنبياء الرؤيا الايديولوجية الجديدة يجدون انفسهم مرغمين ، هم صفوة البشر ، على التوجه بالخطاب الى صفوة البشر ايضا . اما الجماهير ، اما السواد الاعظم من عباد الله ، فليس لهم من دور الا ان يكونوا آذانا صاغية ، قطعانا وديعة ، دمى تسمع ولا تناقش ، تأخذ ولا تعطي ،تتلقىولا تمنح . هذه العلاقة النخبوية بين النبي وبين الاتباع يحددها الدكتور نديم البيطار بصراحة مطلقة: « ان جمهرة الناس واكثريتهم فيكل مجتمع من المجتمعات لهي كائنات جامدة كالدمى وغير خلاقة،تكتفيباتباع العادات الجاريةوالتقاليد السائدة . فهي ذات نفسية تقليدية تجاري ما تجده وما يتوفر لهم من نظم . اما الخلق والابداع فهما دائما من عمل فئات واقليات ضئيلة تجابهأزمات التاريخ وتقود المجتمعات في احرج أزماتها » (٥).

وبالرغم من ان مطاع صفدي لا يزدري الجماهير بمثل هذه الصراحة ، وبالرغم من انه يستبدل مصطلح النبي بمصطلح الثوري،فان ثوريته يتحدد قبل كل شيء بفرديته ، بانفصاله عن الجماهير،بانسلاخه عن سديمية الجماهير ، عن الناس ،عن الـ « هم » . انه يقول :« عربي العصر ثوري اشكالي . انه ينطلق في حركته المزقة من أناه الفردية اولا . واول ما يفعل انه يعلن عن ذاته بهذه الصرخة :« انا ثوري !» . ويضيف :« ان بروز الفرد من سديم الكتلة هو غاية الثورية » . والسديمية حالة تحدد « وجود السواد الاعظم من الناس » ، الناس الذين ليس لديهم ما يقلقهم غير « حاجاتهم الاولية » والذين « يؤلفون في الواقع عقبة الحرية » . ومن هنا كان الشعور الاول للثوري المزعوم هو شعور نخبوي، شعور بالتفرد ،« تفرد الوحشة » . ولكن مهما غالى الثوريالمزعوم في التفرد ، فيعداء الناس ، فيالتعالي على الاخرين ، في « الضدية »» فان حاجته الى الناس ، الى الجماهير تظل كحاجة النبي الى أتباع . فمن دون سديمية الجماهير لا يمكن ان يبرز الوجه المتفرد للثوري . يقول مطاع صفدي:« ان الثوري يتطلب حضور الجماعة، لا بشكلها الشخص وصيفها المنوعة، بل كعمقسديمي لتجربته النضالية ... ان حضور الجماعة يمكن الثوري من اكتشاف مطرد فيها لمجالات نضاليته المتفجرة » (٦) .

ومن اللحظة التي يختار فيها الثوري المزعوم أناه المتفردة ضد كل سديمية الجماهير ، فانه يجد نفسه مضطرا الى الاعتراف بصراحة كلية بانه ثائر بلا قضية ، « ثائر لا من شيء ، ولا ضد اي شيء،ثائر فحسب ، ثائر لانه ثائر » . وانما من عبثية قضيته هذه يستمدالثوري بطولته (أو نبوته) :« الابطال وحدهم هم الذين يقدرون مشقة تحمل مسؤولية الانتصار ...اذ انه يدعوهم ،هو ذاته ، الى انتصاراعظم، وهذه الدعوة موجهة خاصة لتحقيق الانتصار المطاق الذيلن يتحقق مطلقا » . ولا غرو ان اخذ الثوري وجها سيزيفيا ، فهو « مرهق بدعوة كبرى هي اعتقاد بافجع عبثية للوجود » ، و« مدفوع الى الا يوقن بما نخلق ثورته . واذا كان له ثمة يقين ما فهو ينصب على الثورة المستمرة كحركة ... فيؤمن بحركتها ويتجاوز ما تخلق هذه الحركة .... يؤمن بقدرتها على التحقيق ويرفض ما تحققه » . وهذه الثورة السيزيفية الدائمة التي لا تبحث عن الجدوىبقدر ما تهوى الحركة في حد ذاتها هي التي تدفع مطاع صفدي الى رفض ما يسميه بالثورية الاجتماعية . فالثوري الاجتماعي (الماركسي على سبيل المثال) هو في نظر مطاع صفدي « ثوري مرحلي » يتصدى لاهداف محددة وتحدعمله بظروف معينة . اما الثوري الاشكالي فانه ثوري مبدئي لا يتأثر بالظروف ولا يرى من الثورة غير مبدأها لا قضيتها وهو يأبى أن يحد ثوريته بأي قضية محددة . والثوري الاجتماعي، بحكم من تطلعه الى الجدوى والى الفعالية ، « مقيد بنظرة علمية ». أما الثوري الاشكالي فانه « يستند الى عقيدة شاملة » تأبى تقييد نفسها بمهام ظرفية ، مهام أقتصادية او سياسية او اجتماعية دنيوية صغيرة (٧) .

وما يتجاهله مطاع صفدي هنا أن سيزيف قد يكون بطلا ،ولكنه حتما ليس بثوري . ولكن هل مطاع صفدي يجهل ذلك حقا ؟ الا يصارحنا هو نفسه بأن الثوري الاشكالي « لا يرفض قيمة باسم أي قيمة اخرى ، وانما هو يهدم سلم القيم باسم لا شيء .. انه ليس انسانا مبشرا ، ليس انسانا يدعو لحياة مؤجلة باسم المستقبل، انه لا يبني للمستقبل ، لانه لا يؤمن قط بانه يعمل من اجل الاخرين»(٨).

وعلى فرض ان الثوري الاشكالي ،بالرغم من كل هلوساته ،ثوري بمعنى من المعاني، ولكن ما حاجتنا اليه ، ما حاجة القضية اليه ، ما حاجة الجماهير اليه ما دام « يتأبط الجحيم ولا يعد نفسه او الآخرين بأية جنة » !! (٩)

* * *

قد يلاحظ القارئ باننا شططنا وكدنا نخرج عن موضوعنا .ولكن عذرنا ، الى حد ما ، معنا . فعالم الكثيرين من مثقفينا هو عالمهلوسة. واذا قبلنا بان ندخله ولو لمرة واحدة ، فاننا لا نملك ضمانة للخروج

(٢) : المصدر نفسه - ص ٦٧ - ٦٨ .

(٣) : الدكتور عصمت سيف الدولة :« اسس الاشتراكية العربية» - الدار القومية - ص ٩.

(٤) مطاع صفدي :« الثورة في التجربة » - دار الطليعة -ص ٦ .

(٥) « الايديولوجية الانقلابية » - ص ٢٦ .

(٦) مطاع صفدي :« الثوري والثوري العربي » - دار الطليعة - الجمل الموضوعة بين أهلة مزدوجة مأخوذة على التوالي من الصفحات: ٦٩ - ٧٤ - ٧٦ - ٨٣ .

(٧) :« الثوري والثوري العربي » - ص ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ١٤٠ - ١٤٤ - ١٥٩ .

(٨) : المصدر نفسه - ص ١٣٣ .

(٩) : المصدر نفسه - ص ٤٨٢ .

منه في اللحظة التي نريد ولا من المخرج الذي كنا نظن انه هوالمخرج. اما وقد خرجنا ، فان من حق القارىء ان يعيدنا الى سؤالنا الاول: ما مصير الايديولوجيات الثورية التي جشم مثقفونا انفسهم عناء تسويد آلاف الصفحات ليقولوا انهم أبدعوا اخيرا النظرية الثورية التي طال انتظار الحركة الثورية العربية لها ؟

الواقع أننا لا نستطيع أن نتحدث عن مصير هذه الايديولوجيات لانها بكل بساطة لم توجد بعد . انها ما تزال « في الورشة »، في خلايا المادة السنجابية العزيزة على مثقفينا .

فالاستاذ مطاع صفدي حرر ما يزيد على الف صفحة (مجموع عدد صفحات كتابية » « الثوري والثوري العربي » و« الثورة في التجربة ») ليقول لنا في نهاية المطاف أن « نظرية الثورة » ما تزال « قيد الطبع » . وبالرغم من انه قد مضى على هذا الاعلان حوالي سبع سنوات ، فاننا ما زلنا بانتظار خروج « نظرية الثورة » من المطبعة .

اما الدكتور عصمت سيف الدولة فقد سوّد اكثر من اربعمئة صفحة ليعرض « أسس الاشتراكية العربية » ، فاذا بالقسم الاعظم من كتابه مكرس لنقد الماركسية أو لما يتوهم أنه نقد الماركسية .

أما الصفحات القلائل التي خصصها للحديث عن « الاشتراكية العربية » ، فانها من هذا النمط من الانشاء الذي اعتدناه في مرحلة طفولة الفكر السياسي العربي :

« بهذا يصبح النضال والتخطيط من اجل الوحدة والحرية نضالا وتخطيطا اشتراكيا ، ويصبح للاشتراكية في بلادنا مضمون متميز لنقول: انها اشتراكية عربية . فالاشتراكية العربية لا تعني الغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج (كذا !) كما يقول الماركسيون ، ولا تعني التوزيع العادل للدخل وفرص العمل كما يقول الفابيون ، ولا تعني رفع مستوى المعيشة كما يقول الاشتراكيون في بلاد الرخاء ، بل تعني ما يشمل هذا ويتجاوزه اضافة من ظروفنا الى مستقبلنا . انها تعني الوحدة والحرية والرخاء معا . وبهذا (باي شيء ؟) تتميز الاشتراكية العربية عن المفاهيم الاشتراكية الاخرى ويتميز بها الاشتراكيون العرب عن غيرهم من الاشتراكيين ، ماركسيين كانوا أو غير ماركسيين .فليس اشتراكيا عربيا من يدعو ويناضل من اجل الغاء الملكية الخاصةلادوات الانتاج ويقبل التجزئة او الدكتاتورية . انه شيوعي .(من قال ان الماركسي يريد بالاضافة الى التأميم التجزئة او الدكتاتورية ؟).

وليس اشتراكيا عربيا من يدعو ويناضل في سبيل التوزيع العادل للدخل وفرص العمل ولو في ظل الوحدة ويقبل الاستبداد . انه فاشستي .

(وهل يناضل الفاشستي في سبيل التوزيع العادل للدخل ؟). وليس اشتراكيا عربيا من يدعو ويناضل من اجل رفع مستوى المعيشة في ظل الاحتلال . انه عميل استعماري . (وهل من الممكن اصلا رفع مستوى المعيشة في ظل الاحتلال ؟) . انما الاشتراكي العربي من يدعو ويناضل في سبيل الحرية والوحدة والاشتراكية معا باللااكتشاف العبقري) (١٠) .

وتبقى بعد ذلك محاولة الدكتور نديم البيطار في « الايديولوجية الانقلابية » ، وهي من أطول المحاولات (١٠٠٠ صفحة) ومن اكثرها جدية . وهي الجديرة وحدها بأن نتوقف عندها مليا .

ان نقطة انطلاق الدكتور نديم البيطار الاساسية هي أن الفراغ الايديولوجي مظهر رئيسي في أزمة الثورة العربية . وبالرغم من عدم مطابقة هذا التعبير :« الفراغ الايديولوجي » ، لان التجريبية هي ايضا نوع من الايديولوجيا ، فاننا نستطيع ان نعتبر رغبة الدكتور البيطار في سد هذا الفراغ رغبة مشروعة . والمسألة كلها هي أن نرى كيف حاول أن يسده .

هناك اولا مسألة المنهج . فالدكتور البيطار تلميذ مجتهد لمنهج

(١٠) :« اسس الاشتراكية العربية »ـ ص ٣٧٩ .

علم الاجتماع الاميركي . فبالاستناد الى تحليل عدد وفير من الايديولوجيات الثورية التي ظهرت في العالم واستقرائها واقنمتها ، يحاول الدكتور البيطار ان يستنتج الشروط الشكلية او المورفولوجية التي لا بد ان تتوفر لكل أيديولوجيا حتى تستحق اسم الايديولوجيا حقا .

والمسألة كلها تنحصر في رأيه في اننا اذا ما توصلنا الى استنباط مورفولوجيا عامة للايديولوجيات الثورية فمن السهولة بمكان بعدئذ ان نملأ هذا الشكل الايديولوجي العام بمضمون عربي خاص .

الدكتور البيطار لا يزعم اذن انه يضع ايديولوجيا الثورة العربية، انما كل ما يريد ان يوضحه هو كيف يمكن لنا بدورنا كعرب ان ننشىء الايديولوجيا الخاصة بنا . والمسألة صعبة وسهلة في آن واحد . فاذا ما أحطنا بفن انشاء الايديولوجيات (وهذه هي المرحلة الصعبة) ، كان من السهل علينا ان نحوله الى فن تطبيقي ، أي نملأ الوعاء بماء .

الوعاء اولا ثم الماء .وهذامعناه : الشكل اولا ثم المضمون . هذه هي الملاحظة المنهجية الاولى . وهي ملاحظة خطيرة ، والنتائج التي انقاد اليها الدكتور البيطار بفعلها اخطر أيضا . اذ ما دام معيار الايديولوجية الثورية صفات مورفولوجية محددة (كأن تكون على سبيل المثال شمولية ، مطلقة ، طقسية ،الخ)، فلا عجب ان ينتهي الدكتور البيطار الى نتيجة عبقرية لا تكتفي بالقول بأن النازية والشيوعية على حد سواء هما من الايديولوجيات الثورية فحسب ، بل تضيف بان النازية « اكثر ثورية انقلابية من الماركسية » (١١) ذمن بعض الجوانب على الاقل.

ومن اللحظة التي اختار فيها الدكتور البيطار تعريف الايديولوجيات الثورية بدءا من الوعاء ، من الشكل ، من الصفات المورفولوجية ، فلا عجب ان ادخل في مقولة الايديولوجيا الثورية ايديولوجيات مضادة للثورة جذريا ومغرقة في الرجعية من حيث المضمون الى درجة الجنون كالايديولوجيا النازية على سبيل المثال. وهكذا يتوصل الدكتور البيطار الى ان يكتب مدافعا عن الثورية الشكلية للايديولوجيا النازية :« يتكلم الشيوعيون عن النازية كحركة رجعية ، ولكن هذه الكلمة ، ان نحن ارجعناها الى مصدرها في القرن التاسع عشر (اي ان نحن اخذنا مورفولوجيتها وحدها بعين الاعتبار تعني رجوعا الى الكنيسة والموقف الكاثوليكي والانتصار للشعور الملكي ضد الشعور الجمهوري وتأكيد الموقف التقليدي وسلطة الطبقات الماضية . لهذا كان من اللغو حقا تسمية الحركة النازية او الفاشية بالحركة الرجعية لانهما نقضتا ليس فقط تلك المبادىء والمشاعر بل التراث الغربي بطابعه الرئيسي الحديث » (١٢) .

والملاحظة المنهجية الثانية هي ان الدكتور البيطار أجاز لنفسه، رغم انف كل المنطق العلمي ، محاكمة الايديولوجيات واستقراءها استنادا الى مصادر ثانية لا الى المصادر الاولية ، اي استنادا الى ما قيل وكتب حول تلك الايديولوجيات دون الرجوع البتة الى ما قالته هذه الايديولوجيات عن نفسها . وبديهي أن المرء لا يحاكم بناء على اقواله الشخصية وحدها ، ولكنه لا يحاكم ايضا بناء على اقوال الاخرين وحدها . واذا ما اخذنا بعين الاعتبار ان غالبية مصادر الدكتورالبيطار هي مصادر اميركية ، أدركنا اي صورة مشوهة ، أسطورية ، تخريفية، يقدمها الدكتور البيطار لقرائه عن الماركسية . فهو يقول مثلا ان ماركس لم يأت بجديد وان جميع افكاره « موجودة في روسوو برودون»

(١١) :« الايديولوجية الانقلابية »ـ ص ٧٦ .

(١٢) : المصدر نفسه ـ ص ٧٧. وبالمناسبة نشير الى أن مروجي الاساطير من المثقفين يحلو لهم دائما ان يضعوا الماركسية والنازية على مستوى واحد . وهكذا يقول مطاع صفدي المعادي جذريا للماركسية بأن الشيوعية الروسية فلسفة استعمارية « لا تختلف عن النازية الالمانية والفاشستية الايطالية » وان « الحكام السوفييت وقفوا في صف واحد مع الاستعمار القديم » . (الثوري والثوري العربي ـ ص ١٤١-١٤٤).

(١٣) . او هو ينسب الى لينين هذا التخريف الطوبائي : « اعلن لينين، مباشرة بعد استلام السلطة ، ان المجتمع الشيوعي اللاطبقي اصبح في متناول اليد ،ولن يتاخر اكثر من ستة اشهر كي يتحقق ويتبلور» (١٤) . أو هو يخترع بالاستناد الى مصادره الثانوية اسطورة تنسب الى الماركسية نزعة عداء الجماهير وازدرائها وتقول ان ماركس وانجلز كانا « في حذر وخوف من الجماهير دائمين » وان لينين كان يعبر عن « ريبة بالجماهير وشك دائم » (١٥) أو هو يفترض بأن الماركسية، بالرغم من تسميتها بالاشتراكية العلمية ، ليست في حقيقة أمرها سوى دين جديد ويؤكد ان « الماركسية في شكلها الفكري لم تكن خطوة من الاشتراكية المثالية الى الاشتراكية العلمية ،بل كانت خطوة من الاشتراكية الى دين اشتراكي » (١٦) ويضيف في مكان آخر بان « فلسفة هيجل وماركس تحولت الى دين على يد لينين » (١٧) (ضاربا عرض الحائط بالتناقض الذي أوقع فيه نفسه عندما قال في البداية ان ظهور الماركسية كان يعني تحولا من الاشتراكية الى دين اشتراكي ثم اضاف بأن الماركسية ،التي هي بالاساس دين، قد تحولت الى دين على يد لينين !) .

وثالث الملاحظات المنهجية ان الدكتور البيطار قد أوقع نفسه في كل الاخطاء التي يقع فيها اتباع المذهب السلوكي من علماء الاجتماع الاميركيين فهؤلاء العلماء الذين يدعون الموضوعية والعلمية (يجب ان نقول : العلموية) يزعمون ان ابحاثهم ومقولاتهم ومفاهيمهم استقرائية وتجريبية خالصة ، وضعية ، فيزيائية ، ليس فيها أثر منميتافيزياء أحكام القيمة . فهم على سبيل المثال ينشئون مفهوم«الديموقراطية» كما اوضح ماركوز من خلال تحليل واستقراء الاسس الراهنة للمجتمع الاميركي ، ثم يطبقون ذلك المفهوم « المستقرأ » على المجتمع الاميركي نفسه لينتهوا الى هذه النتيجة العبقرية الا وهي ان المجتمعالاميركي هو بالفعل مجتمع ديموقراطي ! وهذا بالضبط ما يفعله الدكتور البيطار بمقولة الايديولوجيا الثورية . فهو يريد ان يحدد مورفولوجيا الايديولوجيا الثورية عن طرق الاستقراء التجريبي لعدد من الايديولوجيات الثورية . وهو بالطبع يفترض ان استقراءه هذا يخلو من اي حكم قيمة . ولكن ما يتجاهله هو ان نقطة انطلاقه بالذات هي حكم قيمة . اذ كيف يمكن اعتبارالنازية على سبيل المثالايديولوجيا ثورية اذا لم يكن هذا الاعتبار قائما على حكم قيمة ؟ ومن اللحظة التي ينتبه فيها القارىء لهذه اللعبة ، اي من اللحظة التي يعارض فيها حكم المؤلف التقييمي الاولي بصدد ثورية الايديولوجيا النازية بحكم تقييمي مضاد بصدد رجعية النازية كايديولوجيا ، تنهار كل البناية التي حاول الدكتور البيطار تشييدها وتكف مورفولوجيا الايديولوجيات الثورية عن أن تكون فعلا مورفولوجيا الايديولوجيات الثورية .واذا كان الدكتور البيطار يريدنا ان نتصور بعد تحليله الطويل ان كل ايدلوجيا تتمتع بالصفات المورفولوجية نفسها التي تتمتع بهاالنازية هي ايديولوجيا ثورية ،فان القارىء يستطيع ان يعكس المعادلة ويقول ان مثل هذه الايديولوجيا هي بالضرورة رجعية لان مورفولوجيتها هي مورفولوجيا الايديولوجيا النازية .

ورابع الملاحظات المنهجية وآخرها أن الدكتور البيطار يخلط خلطا شنيعا بين مفهومين متنابذين للايديولوجيا : الايديولوجيا كمرآة فكرية مشوهة ، تبريرية ، تستخدم كأداة لتمويه المقاصدوالاهداف والمصالح الحقيقية ، والايدلوجيا كجملة افكار منبثقة عن مذهب معين في تحليل حركة الواقع وتنظيرها . فالنازية على سبيل المثال هي ايديولوجيا من النمط الاول ، اي جملة عقائد مستخدمة كستار لتمويه تطلع الامبريالية الالمانية الى السيطرة على العالم واستعماره وتحويله الى « مجال حيوي » . وبالمقابل فان الماركسية تفترض نفسها « ايديولوجيا » من النمط الثاني ، اي جملة افكار تعكس حركة الواقع بالقدر الممكن من الامانة بلا تشويه ولااساطير. وقد بلغ نفور الماركسية من النمط الاول من الايديولوجية حدا جعلها ترفض اطلاق تسمية الايديولوجيا على مذهبها واعتبرت نفسها نقدا لكل الايديولوجيات ونهاية لها . وبالفعل يندر ان نجد في كتابات أئمة الماركسية تعبير « الايديولوجيا الماركسية » ، وهم لا يستخدمون مصطلح الايديولوجيا الا نقدا وتزديلا (مثال : كتابماركس وانجلز عن « الايديولوجيا الالمانية ») .

هل الماركسية ايديولوجيا ؟ ان الاجابة على هذا السؤال تتوقف على المقصود من مصطلح الايديولوجيا . وعلى كل فان النظرية الماركسية تتناقض على طول الخط مع مفهوم الايديولوجيا بالمعنىالذي يستخدمه الدكتور البيطار . واذا كنا نؤثر استخدام تعبير «النظرية الماركسية » على تعبير « الايديولوجيا الماركسية » منعا لكل التباس بين المفهومين الانفي الذكر للايديولوجيا ، فاننا لا ننكر انه قد وجد في التاريخ نوع من « الايديولوجيا الماركسية » بالمعنى المرذول للكلمة ماركسيا . وما « الايديولوجيا الماركسية » الا النظرية الماركسية في مرحلة انحطاطها الستاليني (وغير الستاليني ايضا) . وبعبارة أخرى ، فلنقل : ان الماركسية لا تبدأ بالتحول الى ايديولوجيا الا من اللحظة التي تشرع فيها بالانحطاط ،اي بالتحول الى مرآة تبريرية مشوهة ، غرضها تمويه حركة الواقع الحقيقية وتبريرها .والدكتور البيطار لا يميز مع الاسف بين النظرية الماركسية والايديولوجيا الماركسية ، اي لا يميز بين الماركسية وبين انحطاطها وكاريكاتورها .وما يفترض الدكتور البيطار انه الصفات المورفولوجيةللايديولوجيا الماركسية هو في حقيقة الامر الصفات المورفولوجية لكاريكاتور الماركسية .

ولا يدر بخلدنا ان الدكتور البيطار يسيء النية ،بل على العكس: فهو يريد ان تكون الايديولوجيا العربية صورة طبق الاصل مورفولوجيا عن الايديولوجيا الماركسية . ولكننا نحن نستطيع ان نشكر الدكتور البيطار على جهوده بشرط ان نعكس الاية ، اي بشرط أن نعمل على ان تكون نظرية الثورة العربية بعيدة كل البعد مورفولوجيا عن الصفات الراهنة للماركسية ، كأيديولوجيا ، ككاريكاتور ، وقريبة كل القرب من الماركسية كنظرية ، كمنهج ، كعلم اجتماعي (١٨). ولسوف نضرب بعض الامثلة .

ان الدكتور البيطار من خلال استقرائه للايديولوجيات الثورية المزعومة ومن ضمنها النازية وكاريكاتور الماركسية يدعو الى ان تقوم نظرية الثورة العربية لا على العقل ولا على العلم ، وانما على نوع من الولاء الفريزي او الصوفي او الديني . انه يقول على سبيل المثال (وليعذرنا القارىء اذا اكثرنا من الاستشهادات :)

« ان الايديولوجية الانقلابية تحمل في الحياة التي تولدها برهانها فلا تخضع لتحليلات علمية او حجج عقلية . فهي تتمتع بالولاءوالاخلاص اللذين تحتاج اليهما بشهادة نفسية وجدانية » (١٩) .

« يقبل الانسان على الفلسفة الاجتماعية عن طريق فكري،بسبب حاجات فكرية ، ويقبلها او يرفضها عادة تبعا لمقاييس فكرية ،ولكنه يقبل على الايديولوجيا بسبب حاجات نفسية اخلاقية ، بسبب مشاعر وعواطف تجد منفذا فيها » (٢٠) .

« ان الايديولوجية تتجه الى الميول والمشاعر والغرائز .. ومن

---

(١٣) : « الايديولوجية الانقلابية » ـ ص ٢٣٥ .

(١٤) : المصدر نفسه ـ ص ٢٩٧ .

(١٥) : المصدر نفسه ـ ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥ .

(١٦) : المصدر نفسه ـ ص ٤٨٠ ـ ٤٨١ .

(١٧) : المصدر نفسه ـ ص ٦٦٥ .

(١٨) : وبديهي بعد هذا ان نظرية الثورة العربية لا يمكن ان تكون شيئا آخر غير الماركسية ، لان الماركسية ما تزال النظريةالعلمية الوحيدة للثورة ، ولكن ـ ولكن هذه اساسية ـ الماركسية بعد تعريبها اي تطويرها من نظرية للثورة بشكل عام الى نظرية للثورة العربية.

(١٩) : « الايديولوجية الانقلابية » ـ ص ٩٦ .

(٢٠) : المصدر نفسه ـ ص ٩٦ .

اهم الاستنتاجات الاولى التي نأخذها من التجارب الايديولوجية الثورية الكبرى في التاريخ هو أن الامر المهم ليس ما يؤمن به الناس ولكن الكيفية التي يؤمنون بها » (٢١)

ـ « قوة الايديولوجية الانقلابية تنشأ من العلاقة العاطفية بل الصوفية التي تولدها في أنفس المؤمنين بها » (٢٢) .

ـ « ان علمية او لا علمية ، واقعية او اسطورية المذاهب والعقائد لا أهمية لها أبدا ولا تؤدي الى اي فرق في قوتها ان كانت طرق التثقيف طرقا فعالة » (٢٣) .

ولا أعتقد أن ثمة حاجة بعد هذا للقول بان نظرية الثورة العربية يجب ان تكون متناقضة على طول الخط مع ما يدعو الدكتور البيطار الى ان تكونه ، هذا اذا كنا نريد لهذه النظرية ان تكون دليلا للعمل ، منارة للتجربة ،وليس اسطورة أو مرآة ايديولوجية مشوهة .

ومن خلال استقراء الدكتور البيطار للصفات المورفولوجية للايديولوجيات الثورية المزعومة ، اي للنازية وكاريكاتور الماركسية بالدرجة الاولى ، يتوصل الى الاستنتاج بأن « ايديولوجيا » الثورة العربية يجب ان تكون مطلقة ، متعصبة ، متعالية على الحوار العلمي، مغلقة دون النقد ، ايمانها بذاتها ايمان صوفي ، مهووس ، لا نهائي ولا نقدي . وهذه أيضا بعض امثلة .

ـ « ان كل ايديولوجية انقلابية يجب ان تكون فوق اي تحليل ونقد ان هي ارادت ان تكون فعالة » (٢٤) .

ـ « تعبر قوة الايمان عن ذاتها ، كما لاحظ برجسون، ليس في تحريك الجبال بل في العجز عن رؤية الجبال . فالثقة التامة بعصمة المذهب او الايديولوجية الانقلابية هي التي تجعل سلوك الانقلابي يستثني عفويا المفاجآت والوقائع السلبية من العالم الذي يحيط به ... عبر لوثر عن ذلك خير تعبير عندما قال :« يجب ان نتمسك بالكلمة الموحى بها في التوراة ،حتى لو رأيت جميع ملائكة السماء، تأتي وتقول لي شيئا آخر مخالفا ، فلن أشك ،ليس فقط بحرف من كلمات الانجيل ،بل انني أغلق عيني واذني ، لان ما تقوله الملائكة لا يستحق النظر او السمع » .

لا يحد قياس فعالية الحركة الانقلابية في عمق فلسفتها او واقعية حقائقها ... بل في قدرتها على كسب ولاء أتباع يأبون ان يروا أو يسمعوا » (٢٥).

ـ « لا تستطيع الايديولوجية الانقلابية ان تتحرى الحقيقة الموضوعية حتى في العلم ، لان الحقيقة العلمية ذاتها تخضع لمنطقها ونظامها السياسي » (٢٦).

ـ « من ناحية سيكولوجية ايديولوجية ليس هناك فرق بين نفسية النازي والمسيحي، بين الايمان الذي يسهر عليه الحزب الشيوعي وبين الايمان الذي ترعاه الكنيسة الكاثوليكية »(٢٧).

ـ « عندما تظهر الايديولوجية بمظهر الاعتدال والتسامح ، فتنفتح للآراء الاخرى ، فان ذلك يعني أنها خسرت حيويتها وفعاليتها وبدأت تنهار وتموت » (٢٨) .

ـ « تأبى الايديولوجيات الانقلابية الحديثة النقد ، وتؤمن بانها خارج النقد ، وان النقد لا يستطيع ان يتناولها ،وبهذه الخاصة يظهر روحها الديني » (٢٩).

وبديهي ان الدكتور البيطار لو قال هذا الكلام في معرض النقد والاستنكار ، ولو احتج على الطابع الانغلاقي للايديولوجيات ومورفولوجيتها الايمانية ، لكان ممكنا أن نفهمه . ولكن الدكتور البيطار لا ينتقد ولا يحتج، بل يؤيد ، ويطالب بأن تكون الايديولوجيا العربية صورة اخرى عن ذلك التعصب المعمي . ولا اعتقد ان ثمة حاجة هنا أيضا للقول بأن نظرية الثورة العربية يجب أن تكون متناقضة على طول الخط مع ما يدعو الدكتور البيطار الى ان تكونه ، والا فانها ستكون بالفعل « أيديولوجيا » بالمعنى المرذول لهذه الكلمة ماركسيا .

والواقع ان كتاب الدكتور البيطار الضخم كان سيكون جديرا بالثناء لو كان نقدا أو هجاء للانحطاط « الايديولوجي » للماركسية، اي لتحول نظرية ماركس ولينين الاجتماعية ، التاريخية ، العلمية،الى عقيدة ايمانية لها أصنامها وأيقوناتها وكنيستها وسدنتها . ولكن انحطاط الماركسية هذا (وهو الانحطاط الذي بلغ ذروته في المرحلة الستالينية) هو الذي يرقع الماركسية في نظر الدكتور البيطار الى مستوى الايديولوجيات الانقلابية الكبرى في التاريخ (الى مستوى النازية على سبيل المثال) .

ويبقى بعد ذلك سؤال أساسي : كيف امكن للدكتور البيطار ان يقع في كل هذه الاخطاء المنهجية ؟ ثم ، هل هي بالفعل مجرد أخطاء منهجية ؟ أم أنها تعود في طبيعتها العميقة الى خطأ اولي، جوهري، اساسي، سابق للمنهج ولاخطاء المنهج ؟

ان مجرد طرحنا لهذا السؤال يشير الى اننا قد اخترنا الجواب سلفا.وما خطأ الدكتور البيطار الاولي، الاساسي، غير اختياره المبدئي، القبلي ، لدوره كمثقف تجاه الجماهير . ولقد رأيناه في مطلع هذا المقال يعلن أن الطور الراهن من الحركة الثورية العربية هو طور الانبياء ، اي طور صناع العقائد والايديولوجيات . وهو كله قناعة بأن « نخبة انقلابية من الشباب العربي » هي وحدها المؤهلة لان « تشرف على الحركة العربية وتبني المصير الروحي الجديد » ،وبأن « عددا محدودا من الانفس الكبيرة » (٣٠) هم وحدهم الذين يملكون ما فيه الكفاية من الطاقات الخلاقة لقيادة الامة على طريق الانقلاب المنتظر .

ان تصور الدكتور البيطار عن الثقافة هو تصور نخبوي نموذجي، تصور يكرس كل « غباء » الجماهير و« سطحيتها » و« قزميتها » تجاه عملقات المثقفين وعمقهم الذي لا يسبر له غور وتفوقهم . وانما من هذا التصور لعلاقة المثقف بالجماهير ، ولدور كل من المثقفين والجماهير في التاريخ، المثقفين الفاعلين والجماهير المنفعلة ، المثقفين بوصفهم ذات التاريخ والجماهير بوصفها موضوعه ، استنتج الدكتور البيطار كل تصوراته عن طبيعة الايديولوجيا ووظيفتها ودورها في التاريخ. ومهما امكن لتصورات الدكتور البيطار عن الايديولوجيا ان تبدو خطرة وضارة ، فان موقفه المبدئي من الجماهير لهو أشد خطرا وضررا. ولسوف نقدم للقارىء بعض النماذج التي نستطيع من خلالها ان نفهم لماذا اعتبر الدكتور البيطار النازية ايديولوجيا ثورية ولماذا رأى في الانحطاط الستاليني للماركسية سموا ايديولوجيا :

ـ « تتميز الجماهير بافكار سطحية جدا ... وبعواطف قوية»(٣١).

ـ « الجماهير عاجزة عن التفكير المجرد وعاجزة عن الاهتمام بشيء يتجاوز تجاربها اليومية المباشرة . فقوى اللاوعي والمشاعر هي التي تحدد سلوكها وليس العقل أو المعرفة . والايديولوجية الانقلابية الناجحة هي التي تتميز بقدرة على استخدام القوى والمشاعر تلك»(٣٢).

ـ « ان تاريخ الحركات الانقلابية يدل بوضوح تام على ان الجماهير كانت تمثل دائما وبشكل مستمر اكبر قوة شعورية لا واعية في التاريخ » (٣٣) .

---

(٢١) : المصدر نفسه ـ ص ٩٨ .
(٢٢) : المصدر نفسه ـ ص ١٠٢ .
(٢٣) : المصدر نفسه ـ ص ٣٧٣ .
(٢٤) : المصدر نفسه ـ ص ١٩٥ .
(٢٥) : المصدر نفسه ـ ص ١٩٩ .
(٢٦) : المصدر نفسه ـ ص ٥٥١ .
(٢٧) : المصدر نفسه ـ ص ٥٦٣ .
(٢٨) : المصدر نفسه ـ ص ٦٦٦ .
(٢٩) : المصدر نفسه ـ ص ٨٠٤ .

(٣٠) : المصدر نفسه ـ ص ٢٦ ـ ٢٩ .
(٣١) : المصدر نفسه ـ ص ٣٧٠ .
(٣٢) : المصدر نفسه ـ ص ٣٧٢ .
(٣٣) : المصدر نفسه ـ ص ٣٥٨ .

الجدار

واقفا يشربني الليل ويرميني الدوار
نجمـة ...
أغنية من دون ومض
آتيامن زمن الجوع ومن صمت البحار
زورقا يطلع من صمت الاساطير ويمضي
انني انفض عن روحي الغبار
كي اشم النكهـة الاولى لارضي .

كذب كل ابتهالاتي وحبـي
كذب ما ينبت الوهم من الدفلى بقلبي
كذب ما مـن فرار
كلماتي لا تطيق القفز من هذا الجدار

كذب ما وشوشته الريح
ما كانت تقول :
« ان ضيفا باركته الريح
ضمته الى صدر الحقول
سوف يأتي » . آه لم يأت
ولم يأت الذي كانت تقول :
« هو ذا الميت قد عاد فتيا
اشقر الشعر يضيء الليل مسراه
وتخضر الكروم
خطوه ارجوحة الفجـر
وعيناه نجـوم
مسحة الشحاذ القاها
ولم يلبس سوى الوعد الذي يومىء،
ان صار نبيـا » .

وانا يساقط الرمل على رأسي
وهذا الليل يغفو في عيوني
لم تفارق شفتي كأس الحنين
انني لم امتلك ، بعد ، عصا الساحر
لم ألمح سنا البرق الذي يلمع فـي
طـور سنين
لم يحل الرب عقدات لساني
غير اني لم ازل ابسط كفي بالسؤال
انتحي الظل والتم على نفسي
واطوي العمر في ذل السؤال
واغني ـ ثاقبا صمت الليال :
ربما يورق في رأسي حلم
ربما يسقط نجم
ربمـا ...
ربمـا ...

ضياء خضير

العراق ـ قلعة سكر

ـ « تحتاج الايديولوجيا الانقلابيـة الـى فعاليـة الجماهير . وفعاليـة الجماهير ممكنة لانهـا .. جاهلة ومحدودة الفكر ..والمذاهب تنتشر وتنتقل عن طريق الايحاء والعدوى والترديد والتلقين ،لا عـن طريق الفكر والعقل . كـان سقراط يقول انه قد يكون الحـدادون والنجارون والسكافون مهرة في حرفهم ، ولكن اكثريتهم ذات نفـوس ساكنة ، فهم لا يعرفـون ما هـو الجمال او الخير او العدالة » (٣٤) .

وبديهي اننا لا ننكـر ان للجماهير غريزتها الصادقة وحكمتهـا المباشرة . ولكـن هذا شيء ، وتجريد الجماهير من ملكـة التفكيـر واعتبارهـا قوة غريزيـة محضـة شيء اخر .

وبمجرد أن نعتبر الجماهير قوة غريزيـة خالصة ولا واعية ،فاننا نكـون قد انسقنا ، شئنا ام أبينا ، الـى اعتبار الايديولوجيـا عقيـدة ايمانيـة ،ديماغوجية ، لا نقديـة ولا علمية ولا تاريخية ، مقياس قوتها الولاء الصوفي المتعصب الاهوج، لا حقيقيتها وصحتها .

وليس هذا فحسب ، بل لا مناص أيضـا في هذه الحال ، وحتى تكتمل قوة الايديولوجيا كعقيدة ايمانية، من أن تتشخص هذه الايديولوجيا في شخص زعيم ، على النحـو الذي تجسدت فيه النازيـة في عبادة شخصيـة هتلـر والستالينية في عبادة شخصية ستالين . وليس من قبيل الصدفـة ان ينبري الدكتـور البيطار للدفاع عن عبادة شخصية الزعيم وتبريرهـا تاريخيا . فعبادة الشخصية هي التتويج الحتمي لازدراء الجماهير ومبادرة الجماهير . وهو اذ يقول بان مكانة الزعماء قـد تفوق أحيانا « مكانـة اقدس الانبياء والرسل وتضاهـي مكانـة الآلهة نفسها في انفس الاتباع » (٣٥) ، فانه لا يقول ذلك مستنكرا ، بل مصدقا مؤيدا لان كل حركـة انقلابيـة تحتاج في رايه حتى تكون فعالة الى « فوزد (لقب ستالين) ،الى دوتشي، الى فوهرر ، الـــى رسول » (٣٦) ولان « الجماهير تعبد الشيطان ان لم تجد آلهـا تعبده » !(٣٧) .

ترى ـ ولتكن هذه مؤقتا كلمة الختام ـ الا بمثـل تصور المثقفيـن هذا عن الجماهير ادانـة لا للجماهيـر وانمـا للمثقفيـن انفسهـم كمساهمين كبار في شركة النبوة الكاذبـة وتروست صناعـة الاساطيـر وتجارتها ؟ ولكـن الم نتعلم على مقاعد الدراسة ان الثقافة هي نتاج نضال الانسانية ضـد السحر والاساطير والنبوات الكاذبة ؟ واذا كان الامر كذلك ،افليس من حقنـا ان نتوقع وان نطالب بلا تاخير بان تاخذ « عملقات » هذا النمط من مثقفينا طريقها الى غربال التاريخ ومتحفه ؟

حلب

جورج طرابيشي

(٣٤) : المصدر نفسه ـ ص ٣٥٩ . وبالمناسبة ، واذا كانـت الجماهير لا تعرف الجمال ، فهل يستطيع سقراط أو الدكتور البيطار ان يقـولا لنـا لماذا يهتم بائع الفول البسيط في بلادنا بتزيين دكانـه باوعيـة زجاجيـة مليئـة بمياه ملونة : زرقاء وحمراء وخضراء ، مـع انه ليس لهـا اي فائدة مباشرة غير متعة العيـن ؟ ولماذا يهتم بائع اللوز الاخضر بصف حباته على نحـو هندسي رائع ومزدان بالازاهير من شتى الالـوان ؟

(٣٥) : المصدر نفسه ـ ص ٣٦٥ .

(٣٦) : المصدر نفسه ـ ص ٣٦٢ .

(٣٧) : المصدر نفسه ـ ص ٣٧٦ .

قمر الجوع

- ١ -

الاغاني انطفأت هذا الصباح
والمدينـــه
غادة ترفض ودّي
وانـــا ابحث في كل الوجوه
عن يدٍ تسند ظهري
ها انا أسقط وحدي
وسط هذا الشارع المماوء بالاقدامِ ،
ملتفـــا بصمتي
ليس لي قدرة أن اصرخ ،
من يسمع صوتي ؟!
هذه الصحراء رحب لا يحدّ
الحوانيت بوجهي مقفلة
وعيون السابله
أسهم تعبر جسمي ، لا تراني
والاغانـــي ..
الاغاني انطفأت هذا الصباح
فتحسست الجراح
والسكاكين التي تغرس في القلب على ،
ايقـــاع انغـــام حزينه
ليتني أستطيع ان ابعث من هذا الرماد
نبضة الميلاد والفرحة ،
اهديها لطفلي
وجـــه طفلـــي
لم يزل يسأل عن موت المدينه .

- ٢ -

امطري في القلب زخات عذابات وجوع
أمطري ،
ارضي ظمأى ، وانا تجتاحني حمى الرجوع
امطري أيتها الذكرى ،
ورشي العين حبات دموع
فالمغني كمّموا فاه وسدّوا ،
بحجار القهر بابه
خطفوا منه الربابه .

***

مرة اخرى يعود الان يستجديك رشفه
آه من بخل الزمان
اذ يفلّ الفقر أيامك لا تمنح رجفه
رجفة الصعلوك اذ يحظى بخبز وأمانِ
وادكارات هوى كان طفولي الاغاني
اعطني من صمتك الطافح حزنا ومراره
اعطني من شجر الايام ، من لحم التواريخ القديمه
أعطني منها العصاره
علّه يطلع من حقل الرماد
قمر الجوع رغيفا وثمارا
علني أبعث من هذي التعاسات نبيا ،
بين عينيه البشاره .

عمـــان — **محمد القيسي** .



الثورة في المسرح العربي

بقلم فؤاد دوارة

● **مدخل**

كان لا بد لهزيمة يونيو (حزيران) ان تخلف اعمق الآثار في حياة الامة العربية بكافة مجالاتها ، وتفرض عليها – بالتالي – تغييرات جذرية وحاسمة – ولقد حدثت بعض التغييرات بالفعل ، ولكن هل هي كافية ام ترانا ما زلنا في حاجة الى تغييرات اعمق واشمل ؟

ان الاجابة الصادقة على هذا السؤال يمكن ان تحدد مستقبل الشعب العربي خلال سنوات عديدة قادمة . واذا لم يكن من شأن هذا المقال ان يقدم اجابة على السؤال فان جانبا كبيرا من المسرحيات التي سيعرض لها قد أجابت عليه بالنفي القاطع المغلظ ، وطالبت بمزيد من التغييرات التي تجتث أسباب الهزيمة من مجتمعنا ،ولذلك كانت مسرحيات ثورية ..

وهذه المسرحيات الثورية التي تطالب بالتغيير ، أليس من حق الناقد ان يتوقف ليسأل كاتبها عن مدى التغييرات التي أحدثوها في واقع المسرح العربي ؟ أفليس المسرح جانبا من جوانب حياتنا يؤثر بها ومن ثم وجب ان يشمله التغيير الثوري الذي يطالب به كتابه ؟

الحق ان المسرح العربي كان من أسبق الفنون الى كشفسلبيات حياتنا ومساوئها التي ادت الى هزيمة يونيو .. فعل ذلك قبل الهزيمة بعدة سنوات ، ومن بين كتابه من استطاع ان يستشعرها بحدسه السليم ويحذر منها بعنف قبل وقوعها ، وبصورة كادت تعرضه للخطر ..

ومعنى هذا ان الاتجاهات الثورية التي وضحت في المسرح العربي بعد الهزيمة كانت في الحقيقة امتدادات لاتجاهات ثورية اخرى سبقتها ..

وكذلك ، فهذه الاتجاهات الثورية التي امتدت من سنوات ما قبل الهزيمة الى ما بعدها ليست متينة الصلة بماضي المسرح العربي وتراثه المتراكم عبر السنين .. فما اكثر الاعمال والمواقف الثورية في تاريخ المسرح العربي .. ومن ثم فسلامة المنهج تقضينا ان نتتبع الاتجاهات الثورية فيه منذ نشأته حتى اليوم على ما في ذلك من مشقة ،ثم نعود بعد ذلك لنجيب على السؤال الذي طرحناه منذ قليل على ضوء ما يجتمع بين أيدينا من حقائق ونماذج ..

وقبل الشروع في هذه المرحلة التي نرجو الا تطول كثيرا ، لا بد ان نتزود ببعض الحقائق والتحفظات ... اولها ان مفهوم الثورة عندنا يتسع ليشمل مسرحيات النقد الاجتماعي الى جدار النقد السياسي .. اي ان مسرحيات النقد الاجتماعي في نماذجها الناضجة تمثل اعمالا ثورية من وجهة نظري .. لانها بفضحها للاسس والعلاقات الاجتماعية الفاسدة تساعد على تقويض النظام السياسي وتغييره ، اي انها تعد للثورة وتمهد لها وتحث عليها ..

واذا كانت معظم المسرحيات التي سيشير اليها المقال مصرية ، فلذلك سببان : أولهما حجم انتاج المسرح المصري من ناحية القياس الى غيره من المسارح العربية الوليدة ، ثم صعوبة الحصول على النصوص غير المصرية هنا في القاهرة .. اما لقلة المطبوع منها واما لعدم معرفتنا بها .. فما اندر الدراسات المنشورة عن المسرح العربي !.. فاذا ترتب على ذلك ان فاتتنا الاشارة الى بعض المسرحيات الهامة ، فقد قدمت عذري ، فضلا عن ان مقالا كهذا طال حجمه لايمكن ان يتسع للاشارة لكل المسرحيات العربية ذات المضمون الاجتماعي والسياسي .. حسبنا اذن ان يكون تخطيطا أوليا للموضوع قابلا للاضافة والتطوير في المستقبل ..

● **الرواد الاول :**

قبل ان يظهر المسرح العربي بصورته المكتملة قام خيال الظل وغيره من صور التمسرح الشعبية بدور واضح في التعريض بمفاسد الحكام ومظالمهم ، والامثلة على ذلك كثيرة ، من بينها هذا المشهد الذي رواه الرحالة الانجليزي ((ادوارد لين)) عن بعض ((المحبظين)) الذين رآهم في شوارع القاهرة في أوائل القرن التاسع عشر يمثلون فلاحا فقيرا اشتد الموظفون الاتراك والمصريون في جباية الضرائب والاتاوات منه ، حتى انه عجز عن سداد ما طلبوه منه فجلدوه وسجنوه ،واضطرت زوجته الى رشوة كل من كاتب القرية وشيخ البلد والعمدة ..والوالي ... الخ وتحملت مغازلتهم السمجة ومنتهم بان تكافئهم ليفرجوا عن زوجها (١) .

هذا المشهد المثير الذي يصور سوء حال الفلاح المصري عبر قرون وقرون ظل يتجسد على خشبة المسرح المصري مرات ومرات بمختلف الصور والاشكال ، حتى بعثه اخيرا وبأدق تفاصيله عبد الرحمن شوقي في أروع اجزاء مسرحيته الغنائية ((الحرافيش)) (١٩٦٨) .

والحق ان نقل بذرة المسرح الاوربي وغرسها في التربة العربية المحافظة كان في حد ذاته عملا ثوريا لن نقدره حق قدره الا اذا تتبعنا مصائر رواده الاوائل وما تعرضوا له من عنت ومهانة ، بل وبطش السلطة في أحيان كثيرة ، قبل ان يوفقوا في مسعاهم .

ومع ذلك فلم يكن هؤلاء الرواد من المجان او سيئي السمعة ، بل على العكس كانوا من فضلاء القوم ، وكان الهدف الوطني والاصلاحي، بل والاخلاقي ، للمسرح واضحا في محاولاتهم الاولى .. ها هو مارون النقاش يقول في خطبة الافتتاح قبل تقديم اول مسرحية عربية ، وكان ذلك في بيروت سنة ١٨٤٧ :

((.. بهذه المراسح تنكشف عيوب البشر . فيعتبر النبيه ويكون منها على حذر .. وعدا اكتساب الناس منها التأديب ، ورشفهم رضاب النصائح والتمدن والتهذيب ، فانهم بالوقت ذاته يتعلمون الفاظا فصيحة ويغتنمون معاني رجيحة ..)) (٢)

واذا كانت البذرة المسرحية التي وضعها مارون النقاش لم يقدر لها ان تؤتي ثمارها في بيروت ، اذ اضطر لاغلاق مسرحه ، فقد آتت ثمرا طيبا حين حملها ابن شقيقه سليم النقاش الى مصر سنة ١٨٧٦ ،ومثله فعل الرائد الثاني ابو خليل القباني بعد اغلاق الحكومة لمسرحه في دمشق ، فقد هاجر بفرقته الى القاهرة سنة ١٨٨٤ ... وقام هذان الجوقان بتقديم المسرحية الغنائية المستوحاة من التاريخ الاسلامي او من ((ألف ليلة وليلة)) ، وهو اللون الذي ظل مسيطرا على المسرح العربي سنوات طويلة بواسطة فرق يوسف الخياط واسكندر فرح وسليمان

القرداحي وكلهم من السوريين واللبنانيين .. وتابعهم في الاتجاه نفسه سلامة حجازي واخوان عكاشة .. ثم سيد درويش صاحب الثورة الكبرى في المسرحية الغنائية والموسيقى العربية بشكل عام ..

وفي العام نفسه الذي وصل فيه سليم النقاش الى القاهرة – ١٨٧٦ – أنشأ يعقوب صنوع اول مسرح مصري ، فتكونت بفضل هؤلاء الرواد الثلاثة – اللبناني والسوري والمصري – قاعدة المسرح العربي في مصر ..

والمتتبع للمسرحيات التي قدمتها هذه الفرق يلحظ غلبة الموضوعات الوطنية والاجتماعية عليها ، وليس هذا بالغريب بالنسبة لشعب عانى طويلا من عسف الاستعمار وبطش سلسلة طويلة من الحكام المستبدين..

روى عن يعقوب صنوع قوله :

« اذا لم تكتب روايات فيها لفظة حرية وحب ووطن ومحاربات ، فقل على التياترو العربي يا رحمن يا رحيم ... » (٣)

وداب يعقوب صنوع في مسرحياته .« على نقد الجاليات الاجنبية بسخرية لاذعة وأظهر رجلا اسماه « جون بول » على المسرح ونقد الانجليز في شخصه كما نقد الخديو اسماعيل نفسه وحاشيته وغيرهم فأثار بذلك حفيظة الاجانب عليه ثم الخديو الذي ضاق به ذرعا بعد ان أضفى عليه الكثير من عطفه فأمر باغلاق مسرحه. ثم أمر بنفيه من مصر فغادرها عام ١٨٧٨ الى باريس ... » (٤)

وفي هذه الاثناء كان سليم النقاش قد هجر المسرح واشتغل بالصحافة الوطنية فخلفه يوسف الخياط في رئاسة الفرقة التي كانت تعمل بالاسكندرية ، فلما رحل صنوع من مصر ، انتقل الخياط الى القاهرة ومثل مسرحية « الظلوم » في دار الاوبرا ، فلما حضرها الخديو اسماعيل .. « .. غضب لما تخلل التمثيل من ذكر الظلم والظالمين .. وتوهم انهم يعرضون به وبأحكامه فأمر باخراج الخياط هو الاخر وجوقه من مصر فعادوا الى سوريا وظلت الاوبرا الخديوية مغلقة في وجه التمثيل العربي الى سنة ١٨٨٢ .. » (٥)

ويروى كذلك ان الخديو توفيق منع المخرج والممثل السوري سليمان القرداحي من التمثيل لاسباب مشابهة . (٦)

فمنذ ذلك الوقت المبكر كان المسرح العربي قد أصبح أداة للنقد السياسي ومنبرا للفكر الثوري المتحرر ، وآية ذلك ، فضلا عن هذه الاحداث التي ألمحنا اليها ، ان الثائر الشعبي عبد الله النديم كتب مسرحيتين بعنوان « الوطن » و « العرب » واخرجهما بالاسكندرية سنة ١٨٨٠ مستعينا بتلاميذه في « المدرسة الخيرية الاسلامية »، وكان «يرمي بهما الى غرض سياسي » (٧) ، وتابعه الزعيم الوطني مصطفى كامل ، فألف سنة ١٨٩٣ مسرحيته « فتح الاندلس » ، ولم يدع فيها فرصة سانحة تفوته دون ان يبث افكاره السياسية والوطنية ، ودون ان يمجد العرب والمسلمين ، ويلمح الى الجهاد في سبيل طرد الدخلاء عن مصر ، ويشيد بمكانة الخلافة العظمى في نفوس المصريين قاطبة .. » (٨)

ولاقت هذه المسرحية الوطنية ترحيبا في عدد من الاقطار العربية التي كانت جميعا تتفق ظروفها السياسية مع ظروف مصر ، فالدكتور علي الزبيدي يقول :

« ومسرحية مصطفى كامل (فتح الاندلس) معروفة في العراق فقد مثلت في أماكن مختلفة وعلى مسارح مدرسية وغير مدرسية متعددة ... » (٩) ، وكذلك مثلت المسرحية بنجاح في الجزائر حوالي سنة ١٩٢٠ . (١٠)

ولا بد ان نلاحظ هذا الارتباط الوثيق بين المسرح العربي منذ نشأته وبين رجال السياسة والصحافة الوطنية ، فسليم النقاش المؤلف والممثل المسرحي وأديب اسحاق عضو فرقته يهجران المسرح ويشتغلان بالصحافة السياسية بتوجيه من جمال الدين الافغاني ، ويعقوب صنوع رائد المسرح المصري هو في الوقت نفسه من أبرز رواد الصحافة الوطنية، وعبدالله النديم ومصطفى كامل الزعيمان الوطنيان والكاتبان السياسيان يؤلفان للمسرح .. وستتكرر الظاهرة نفسها في الجيل التالي عند كل من خليل اليازجي وفرح انطون وابراهيم رمزي ومحمد تيمور وانطون الجميل والدكتور مهدي البصير من رواد ثورة العشرين في العراق ، وفي الجيل الحاضر عند نعمان عاشور وسعد الدين وهبة وألفريد فرج ومحمود السعدني .. وغيرهم من كتاب المسرح والصحافة في العالم العربي ..

ولا تفسير لهذه الظاهرة سوى ان كل هؤلاء الكتاب المشتغلين بالسياسة راوا في المسرح منبرا للدعوة لافكارهم السياسية كالصحافة سواء بسواء ، ومن هنا كتبوا للمجالين معا ..

ولكي لايتشعب بنا الحديث ويختلط مع كثرة المسرحيات التي سنعرض لها ، سنقسمها الى ثلاثة اقسام رئيسية : المسرحية التاريخية، المسرحية الاجتماعية ، المسرحية السياسية .. وهو تقسيم شكلي بطبيعة الحال نفرضه ضرورات البحث اذ ما أكثر ما تتداخل المسرحية الواحدة في اكثر من قسم كما سنلمس حالا .. وسنستبعد من حديثنا – بطبيعة الحال – كل المسرحيات المترجمة والمقتبسة ، وكذلك المعدة عن قصص وروايات ، لتضييق مجال البحث بعض الشيء ، ولانها لاينطبق على أي منها وصفا المسرح والعربي معا ، فالترجمات والمقتبسات ليست عربية ، والاعدادات لاتمثل مسرحا أصيلا في أغلب الاحوال ، وأولى منها بالدرس القصص والمسرحيات التي اخذت عنها ، وفي مجال غير هذا المجال بالطبع .

● المسرحية التاريخية :

منذ بدايات المسرح العربي اتجه كثير من كتابه الى تاريخ أمتهم يستوحون مواقف البطولة والكفاح فيه ، ليقدموها في ثوب جديد يهدف الى اثارة الروح الوطنية ومقاومة المستعمر في نفوس مواطنيهم ، ويعرضون في الوقت نفسه بالظالمين من حكامهم متخذين من التاريخ ستارا يحميهم من بطش الحاكمين والمستعمرين على السواء ، ولا تزال هذه الظاهرة متفشية في مسرحنا العربي الى اليوم مع اختلاف الظروف وأساليب التناول ..

ومن أوائل المسرحيات العربية التي نهجت هذا النهج « المروءة والوفاء » ١٨٧٦ لخليل اليازجي اللبناني ، فهي « تحوي اشارات خفية ندد فيها المؤلف بالظلم والظالمين ، ولعلها كانت نمنمات وطنية في عهد الطغيان الحميدي . » (١١) . و « المعتمد بن عباد » (١٨٩٢) لابراهيم رمزي ، وتدور حول ملوك الطوائف في الاندلس ، ومسرحية مصطفى كامل التي سبقت الاشارة اليها ، و « السلطان صلاح الدين ومملكة اورشليم » (١٩١٤) لفرح أنطون ، وهي « لا تختلف عن مقالة سياسية يكتبها فرح ، ليندد بالاستعمار والمستعمرين ، ويدعو الوطنيين للاتحاد والتعاون لطرد الدخلاء .» (١٢)

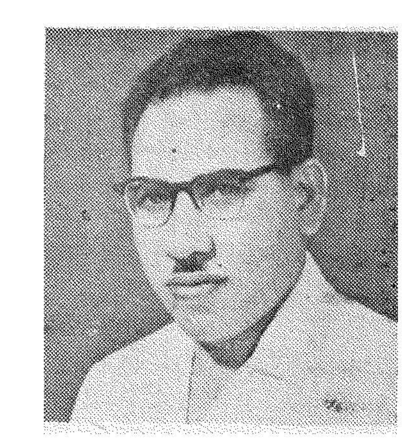
وفي سنة ١٩١٥ ألف ابراهيم رمزي مسرحيته التاريخية « ابطال المنصورة » ، وحين طبعها في كتاب بعد ذلك كان مما قاله في مقدمتها :

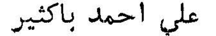
« هذه ثالث رواية وضعتها وكان ذلك سنة ١٩١٥ مطاوعة لشعور ابتعثه هم المصريين يومئذ لتغيير القوم عاهليتهم بالرغم منهم ، وايقاظا لنفسية كاد يتلفها ما كانوا عليه من المذلة والعبث .

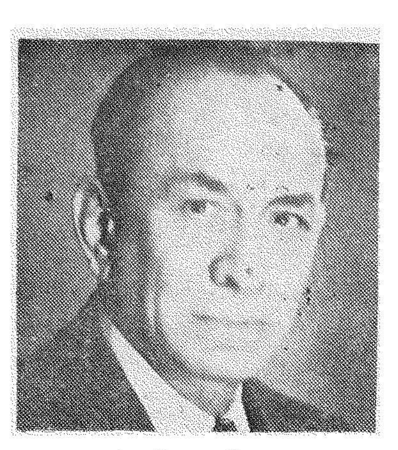
ولقد حاولت ما حاولت ليأذن الرقيب بتمثيلها فلم افلح الا في سنة ١٩١٨ ، فقد تضافر موظفو قلم المطبوعات على رفضها والنيل مني ومنها عند رجال السلطة السياسية والعسكرية ، فنالوا الحظوة لديهم كما ارادوا وباءوا بعد ذلك بخزي من الله والوطن .

واخيرا مثلتها فرقة الاستاذ عبد الرحمن رشدي لاول مرة في المنصورة تكريما للمدينة التي حدثت فيها واقعة التاريخ الذي أدونه لابطالها في القصة .. » (١٣)

ومن المسرحيات التاريخية ذات الدلالة السياسية المعاصرة « عبد الرحمن الناصر » (١٩٢١) لعباس علام ، فهي « .. وان كانت حوادثها مستلهمة من تاريخ الاندلس ، الا ان المدلول الذي أبرزه الكاتب يعكس







زكـي طليمات



سعدالدين وهبه

حالة كانت قائمة بين الاقطار العربية ، بل وبين الاحزاب في القطر الواحد ، هي تفرق الكلمة والتناحر ، واعلاء الصالح الخاص على الصالح العام . » (١٤) و « أحمس الاول » (١٩٣٤) لعادل الغضبان التي مثلتها فرقة فاطمة رشدي سنة ١٩٣٥ ، يكفي انها تصور اول انتفاضة للشعب المصري لطرد محتليه من الهكسوس سنة ١٨٥٠ ق.م ، قدمت في وقت مازالت البلاد العربية محتلة فيه بالقوات الانجليزية والفرنسية والايطاليـة .

وحتى مسرحيات شوقي وعزيز أباظة التاريخية التي كتباها شعرا لم تخل من دلالات واشارات تومىء الى الحاضر .. « فالتاريخ في مسرحيات شوقي نقط ارتكاز للاثارة القومية ومواضع عبر وتامل ومراجعة ومقارنة بين الماضي والحاضر . فقد عالج بمسرحياته التاريخية الثلاث (مصرع كليوبترا) و (قمبيز) و (علي بك الكبير) مواقف من التاريخ المصري ، كل موقف منها يحفل باحداث يكاد التاريخ يعيد فيها نفسه مع تغير الاطارات والازمنة .

ففي مسرحية (مصرع كليوباترا) نرى مصر تستقبل الغزو الروماني بعد افول الاحتلال اليوناني .

وفي مسرحية (قمبيز) نحن امام عنفوان الغزو الفارسي .

وفي (علي بك الكبير) نحن نعيش مع المماليك وهم يلهون بالسلطان ويتقاتلون في سبيله .

هذا والشعب في كل محنة من هذه المحن يئن ويمسح جراحه ، ولكنه يناضل ويكافح ليخرج سالما بعد ان تفنى قوى الاحتلال الظالمة وتزول .

هذا والشعب في هذه المحن يبدو وكأنه غريب عن حكامه ، وكأنه ليس صاحب البلاد .

وهكذا تقدم هذه المسرحيات العزاء للشعب المصري الذي كان مابرح يناضل من اجل استكمال استقلالهواستتباب الحياة الديمقراطية. ان هذه المسرحيات قد كتبت بدفعات ثورة ١٩١٩ والاحداث التي تلتها . » (١٥)

ويقول عزيز أباظة انه صور في مسرحيته (الناصر) .. « فساد اسرة حاكمة ، وكيف انعكس هذا الفساد على البلاد وجلب لها متاعب لا اول لها ولا آخر ، فلا يمكن للامة ان ترقى والبيت الحاكم ينخر فيه سوس الفناء ، مما اعتبره فاروق تعريضا به وباسرته .. » واضطهد الشاعر من اجله .. (١٦)

ولا شك ان الشعر يلائم المسرحية التاريخية اكثر مما يلائم اي لون مسرحي آخر ، فما اكثر المسرحيات التاريخية الشعرية في تراثنا العربي من أوائلها مسرحية « المروءة والوفاء » لخليل اليازجي التي تقدمت الاشارة اليها ، ومسرحيتان اخريان متاخرتان للشاعر العراقي خالد الشواف ، يعتبرهما الدكتور علي الزبيدي « من خيرة الشعر التمثيلي العربي لا في العراق وحده بل في الاقطار الاخرى .. » (١٧) ، ويقول عنهما سامي مهدي :

« والشواف في مسرحيتيه شاعر هادف . فهو لايقدم لنا فنـا مسرحيا محضا ، ولا يريد امتاعنا بحكاية من حكايات التاريخ ، كما انه ـ رغم انسانية قضاياه ـ لايطرح قضايا انسانية عامة ، بل يطرح قضايانا الخاصة التي تتحرك على تربتنا ، واذا اردنا الدقة فينبغي القول انه يطرح قضايانا الكبيرة ، قضايانا الاساسية ، ففي « شمسو » مثلا حاول ان يبعث فينا حرصنا على عقيدة التوحيد بنموذج تاريخي ضحى من اجل هذه العقيدة . وفي « الاسوار » طرح قضية فلسطين بكل جوانبها الماساوية ووضع أيدينا على اسباب النكسة في وقت عجزت فيه الوسائل الاخرى عن أن تضع تلك الاسباب بين أيدينا . » (١٨)

وفي قائمة المسرحيات العراقية التي نشرتها مجلة « الاقلام » في عدد حزيران (يونيو) ١٩٦٧ أسماء عدة مسرحيات تاريخية شعرية تناولت موضوعات سياسية وثورية مثل : « ثورة العرب الكبرى » و « ثورة العراق الكبرى » لعبد الحميد راضي ، وغيرهما من المسرحيات الشعرية المستمدة من التاريخ العربي القديم للقس سليمان الصائغ ، وبحيى ق. ونديم الاطرقجي وغيرهم .. وفي سوريا كذلك عدد من المحاولات لتاليف المسرحية التاريخية الشعرية لعل أبرزها مسرحيات عمر أبي ريشة وحسيب كيالي وخليل الهنداوي .

اما في مصر فقد اتخذت المسرحية الشعرية التاريخية منحى سياسيا واضحا في مؤلفات علي احمد باكثير خاصة ، ففي « اخناتون ونفرتيتي » (١٩٤٠) يعرض جهاد اخناتون الديني في الدعوة الى التوحيد والسلام وثورته على رجعية الكهنة المحترفين . وتمثل هذه المسرحية ثورة أخرى هامة بالنسبة للشعر العربي ، اذ كانت اول محاولة في العربية لكتابة الشعر المرسل ، فاصبحت بذلك بمثابة البذرة الاولى لحركة الشعر الجديد التي نمت في العراق ثم ترعرعت في مصر وبقية اقطار الوطن العربي .

ومع ذلك فقد هجر باكثير المسرحية الشعرية بعد هذه التجربة الهامة ، ولم يعد اليها الا مرة واحدة بعد ذلك بسنوات حين كتب « قصر الهودج » بقصد ان تلحن وتصبح أوبرا ، ولكنه لم يهجر التاريخ بل على العكس فلعله صاحب اكبر رصيد من المسرحيات التاريخية بين كتاب مسرحنا ، ومعظم مسرحياته ذات طابع سياسي ثوري معاصر ،وهاك تفسيره لكثرة مسرحياته التاريخية :

« لعل اهتمامي بالقومية العربية كان ذا أثر في ولوعي بالتاريخ واستلهامه لموضوعات كثير من مسرحياتي ، على ان هناك أسبابا اخرى منها ان الفن عموما والفن المسرحي خصوصا ينبغي عندي ان يقوم اكثر ما يقوم على الرمز والايحاء لا على التعيين والتحديد فتكون الحقيقة التي يصورها العمل الفني ـ وهو هنا المسرحية ـ اوسع وأرحب من الحقيقة التي يمثلها الواقع .

وأحداث التاريخ تعين الكاتب على بلوغ هذه الغاية اكثر مما

تعينه أحداث الجيل المعاصر لان احداث التاريخ قد تبلورت على مر الايام فاستطاعت ان تنزع عنها الملابسات والتفاصيل التي ليست بذات بال من حيث الدلالات التي يتصيدها الكاتب للوصول الى الهدف الذي يرمي اليه في عمله الفني . » (١٩)

ومن أهم مسرحيات باكثير التاريخية « سر الحاكم بأمر الله » و « الفرعون الموعود » و (الدودة والثعبان « وهي الجزء الاول من ثلاثية كان ينوي كتابتها لتخليد كفاح الشعب المصري ضد الحملة الفرنسية . وكان قد سبقه الى علاج هذه المرحلة محمود محمد شعبان وانور فتح الله في مسرحية « كفاح الشعب » (١٩٥١) ، التي قدمها المسرح المصري مرتين ، الاولى عقب قيام ثورة ٢٣ يوليو ، وكانت قد منعت قبلها ، والاخرى اثناء معركة ١٩٥٦ .

وتصور مسرحية « دار ابن لقمان » لباكثير انتصار الشعب المصري على حملة لويس التاسع في القرن الثالث عشر ، وقد فازت بالجائزة الثانية في مسابقة أقامها المجلس الاعلى للفنون والاداب عام ١٩٦٠ حول هذا الموضوع ، في حين فازت مسرحية « ابطال بلدنا » ليعقوب الشاروني بالجائزة الاولى ، ونشرت عدة مسرحيات وروايات تعالج الموضوع نفسه كان اصحابها قد اشتركوا بها في المسابقة .. وقد سبقت الاشارة الى مسرحية « ابطال المنصورة » لابراهيم رمزي التي كانت اول مسرحية تسجل هذا الموقف التاريخي الخالد ..

ولم تكن « دار ابن لقمان » و « الدودة والثعبان » هما المسرحيتان الوحيدتان اللتان اشترك باكثير في علاجهما مع غيره من الكتاب المسرحيين ، ففضلا عن ملحمته المسرحية الضخمة عن عمر بن الخطاب ، نشر قبل الثورة بعدة سنوات مسرحية قصيرة عن البطل الليبي « عمر المختار » ، وفي سنة ١٩٥٩ نشر الكاتب الليبي عبد الله القديري مسرحية اخرى من أربعة فصول عن البطل نفسه .

وبعد ثماني عشرة سنة من نشر باكثير لمسرحيته « اخناتون ونفرتيتي » قدم المسرح القومي مسرحية « سقوط فرعون » لالفريد فرج، وهي تدور حول ثورة اخناتون الدينية ودعوته للسلام والمحبة ، وقد عرضها ألفريد بنثر جميل يعبق بروح الشعر ، ولكنها كانت تجربته المسرحية الاولى ولذلك اعتور بناءها المسرحي بعض الضعف فلم يقدر لها النجاح الذي لاقته مسرحيته التاريخية التالية « سليمان الحلبي »التي تدرس ظاهرة الاغتيال السياسي وتحاول أن تمنحها أبعادا فكرية وقومية.

وقبل ألفريد ، وقبل باكثير كتب محمود تيمور خمس عشرة مسرحية تاريخية ، معظمها يتخذ التاريخ وسيلة لتحليل الشخصيات وابراز جوانبها الانسانية ، ومن مسرحياته التاريخية التي يبرز فيها الجانب السياسي : « ابن جلا » و « طارق الاندلسي » و « صقر قريش » التي يقول زكي طليمات في تقديمها :

« عمد تيمور الى التاريخ ينشد الاشارة والتلويح والعظة والعبرة، فاختار من التاريخ صفحات تكاد معالمها تتفق مع ماهو قائم اليوم ـ وما اكثر ما يعيد التاريخ نفسه ، ولكن في لبوس جديد ، فاختار صفحة من تاريخ الاندلس حين تمزقت فيها الوحدة ، وتفرقت الكلمة بين العبث والترف وبين تطاحن (الاقطاعيين) من زعمائها في سبيل المغانم الشخصية والتفرد بالسلطان ، هذا والفرنجة يطلون على البلاد من أعلى جبال البرانس . ويترصدون الفرصة لينقضوا على العرب ..

ثم هبط « عبد الرحمن الداخل » ارض الاندلس كالصقر .. فحزم الامر ..

نحن في حاجة الى صقر !

أليس في هذه الصفحة مايذكرنا بالواجب ، ويسكب في نفوس القادة والزعماء ما يجب ان يكونوا عليه ويقوموا به ؟ » (٢٠)

وثمة عدد كبير من المسرحيات التاريخية تعرض لجوانب من تاريخنا القريب والمعاصر كثورة ١٩١٩ والثورة الجزائرية والثورة الفلسطينية في مختلف مراحلها ، آثرت ان الحقها بالقسمين التاليين من البحث لغلبة الاهداف السياسية والاجتماعية عليها ، اما في المستقبل فان ماسيقدر له البقاء منها فسيلحق بالمسرح التاريخي ، اذ ان حاضر اليوم هو ماضي الغد وتاريخه ..

● المسرحية الاجتماعية

يرجع الدكتور محمد يوسف نجم بالمسرحية الاجتماعية العربية الى عام ١٨٦٣ حين ظهرت مسرحية « الشاب الجاهل السكير » لطنوس الحر (٢١) ثم يتبعها بعدة مسرحيات اجتماعية اخرى لا نرى ما يمكن ان يدخل منها في نطاق بحثنا الا مسرحية « مصر الجديدة ومصر القديمة » لفرح انطون (١٩١٣) فهي التي يمكن أن تكون البداية الحقيقية للمسرحية الاجتماعية العربية ، ويلخص مؤلفها فكرتها الاساسية في « الدعوة الى (قوة ارادة العمل وعمل الارادة) ..»(٢٢) ويضيف الدكتور نجم :

« وقد قصد المؤلف بهذه المسرحية الى تصوير الفساد الذي عم مصر في مطلع هذا القرن ، وما كان للاجانب من أثر في خلق هذا الفساد ونشره بين الطبقات عامة ..» (٢٣) .

ومن اهم المسرحيات الاجتماعية في تلك المرحلة مسرحيات محمد تيمور الثلاث : «العصفور في القفص » (١٩١٨)، « عبدالستار افندي» (١٩١٨)، « الهاوية » (١٩٢١) فيها نزوع واضح الى التحرر من كثير من قيم الماضي الفاسدة ،وفيها نقد اجتماعي لاذع لمفاسد الطبقة الثرية اللاهية .

واسهم عباس علام بعدد من المسرحيات الاجتماعية المتطورة، لعل اهمها « اسرار القصور او ملك وشيطان » (١٩١٥) و« باسم القانون » التيترتب عليها بطريق غير مباشر تعديل قانون الاحوال الشخصية من ناحية من نواحيه ، وذلك باعطاء المرأة الحق في طلب الطلاق للضرر .. » (٢٤)

وتابع محمود تيمور خطى شقيقه ـ محمد ـ في علاج المسرحية الاجتماعية فكتب « الصعلوك » و« الموكب » (١٩٣٦) وعروس النيل (١٩٤١) وهي وأن دارت في اطار فرعوني الا انها تدور اساسا حول الصراع بين القيم الجديدة المتحررة التي يؤمن بها القائد الشاب بطل المسرحية والتقاليد الجامدة المتخلفة التي يمثلها الكهنة ورجال السياسة المستغلون ، وفي أثناء الحرب العالمية الثانية كتب محمود تيمور مسرحيتين « المخبأ رقم ١٣ » (١٩٤٢) و« قنابل »(١٩٤٣) وقد صور فيهما التغيراتالتي احدثتها الحرب في نفوس نماذج من طبقات اجتماعية مختلفة وتطاحن المصالح بينهم حتى وهم مهددون بخطر الموت . .

وتمثل « المزيفون » (١٩٥١) نضجا واضحا في مسرحيات محمود تيمور الاجتماعية ، اذ ترتفع فيها نغمة النقد الاجتماعي لتكشف الكثير من مفاسد رجال السياسة والصحافة ، لذلك فلم يكن من الممكن تمثيلها على خشبة المسرح الا بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو .

وافاد توفيق الحكيم من اشتغاله بالصحافة ،فبدأ يعالج كثيرا من المشكلات الاجتماعية في مسرحياته التي كتبها لتنشر في « اخبار اليوم » ابتداء من سنة ١٩٤٦ حتى ١٩٥١ مثل « اللص » (١٩٤٧)« والحب العذري » و« لكل مجتهد نصيب » و« اعمال حرة » « وعمارة المعلم كندوز » « ومفتاح النجاح » « وبين يوم وليلة » وكلها نشرت لاول مرة سنة ١٩٥٠ ، وقد أعاد نشرها مع سابقاتها ومسرحيات أخرى غيرها في مجلد ضخم بعنوان « مسرح المجتمع » .

* * *

وهنا لا بد من وقفة نشير فيها الى التيارين الرئيسيين اللذين سيطرا على المسرح المصري سنوات طويلة قبل نهضته الحديثة في النصف الثاني من الخمسينات فمن ناحية بدأ الهزل يغزو المسرحية الفنائية التي ظلت لها الغلبة حتى اوائل العشرينات ، وكان لعزيز عيد وامين صدقي دورهما في تغليب هذا اللون المسرحي الهازل حتى تبلور ونضج اخيرا في مسرح نجيب الريحاني وبديع خيري شريكه في

اقتباس المسرحيات الاوروبيـة وتمصيرها .

ومن ناحيـة اخرى تأثر يوسف وهبه خطى جورج ابيض واستعـان بخبرة عزيز عيد في تقديم المسرحيـة الجادة ، ونجحت فرقـة رمسيس بالفعل عند انشائها سنـة ١٩٢٣ في تقديم عدد من المسرحيات المؤلفـة والمترجمة الممتازة ، ولكنهـا ما لبثت ان انساقت الى تقديم الميلودرامات الدمويـة الصاخبة سعيـا وراء النجاح الشعبي الضخم الذي حققته مسرحيـة « الذبائح » الشهيرة لانطـون يزبك سنة ١٩٢٥ .

ويقتضينا الانصاف ان نقرر ان هذين التيارين قد اسهما بـدور فعال في النقـد الاجتماعي الذي تمثل في كثير من مسرحيات الريحاني وما تضمنته هي نقد لاذع لمظاهر الفساد والتفسخ في مجتمعنا القديم، بل وتطرقت الى نقـد الاستبـداد السياسـي في مسرحية « حكم قراقوش » .

ومن الناحيـة الاخرى نجـد في ميلودرامـات يوسف وهبه عطفـا واضحـا على الطبقات الفقيرة المسحوقـة مع التنديد المستمر بانحلال الطبقـة الارستقراطيـة وتعفنها . وأيـا كـان الهدف الحقيقي لهـذا الاتجاه فالذي لا شك فيه انه يمثل نوعا من النقد الاجتماعي الشـوري للمجتمع القديم اسهم في توعية الجماهير العربية بالاضافة الـى المسرحيات السياسيـة الوطنيـة التـي قدمتهـا فرقـة رمسيس « كالاستعباد » و« الصحراء » وغيرهمـا من المؤلفات والمترجمات .

ولم تستطع جهود زكي طليمـات في انشاء الفرقة القومية سنـة ١٩٣٥ أن تصمد امام هذين التيارين ، فقـد عانت الفرقـة من التذبذب في توجيه سياستهـا وادارتهـا ، فاكثرت من تقديم المترجمات رفيعـة المستوى ، وظلت تعاني كثيرا مـن انصراف الجمهور عنها ، ولكنه نجـح بعد ذلك في تمهيـد الطريق امـام تيار مسرحي ثالث حين وفق عـام ١٩٤٤ في اعادة انشاء المعهـد العالي لفن التمثيل العربي ، وانشا سنة ١٩٥٠ من طلابه وخريجيه فرقـة المسرح المصري الحديث ، التي قدمت خلال عمرهـا القصير عددا من انضج المسرحيات العربيـة والمترجمه ، وقدمت مسرحيات وطنية وتاريخية لعلي احمد باكثير ومحمود تيمـور وغيرهمـا من الكتاب الجدد ، وفي الوقت نفسه كـان خريجو معهـد التمثيل قد تكاثـروا حتى ضاقت بهم الفرقة ، فانشأوا فرقة « المسرح الحر » بمفاهيم جديدة متطورة ، وعاد مبعوثا المعهد : حمدي غيث ونبيل الالفي من بعثتهمـا الى فرنسا ، فأصبحت التربة المسرحية مهيأةبذلك لاستقبال تيار مسرحي ثالث اكثر جديـة وتطورا من تياري الريحانـي ويوسف وهبه ،وهذا ما قام به نعمـان عاشور ورفاقه .

والحق ان هذا التيار الثالث وثيق الصلة بتيار الريحاني الـذي استمر بعد حـل فرقـة رمسيس وانصراف يوسف وهبه بميلودراماته الشعبيـة الصاخبة الى السينما . فقد كـان امام هذا الجيل النموذج الذي يمثله « الحكيم » بمسرحه المنشور في الكتب والصحف ولا يكاد يعرف طريقه الى خشبة المسرح الا في كثير من الاستحياء وقليل مـن النجاح ، ونموذج مسرح الريحاني الناجح الصامد للزمن ، ثم كانت في اذهانهم افكار ثوريـة كثيرة ورغبة ملحـة في التعبير عن ثورة ٢٣ يوليو والتجاوب معها ، وخبرة لا بأس بهـا بالمسرح الاوروبي ، ومـن هـذا المزيج ولد هذا التيار المسرحي الثالث الذي وجه اكبر همـه للنقـد الاجتماعي في اطـار المسرحيـة الريحانية الضاحكة ، ولم يكن لهـذا التيـار ان يعرف طريقه الى الوجود ـ خاصة وان معظم المسرحيات التي انتجها لا تصلح للقراءة كمسرحيات الحكيـم مثلا ـ لولا التربة المسرحية الصالحـة التي أنفق زكي طليمـات اخصب سنوات عمره في تهيئتها، وحيـن بدأت تؤتى ثمارهـا كان عليه ان يرقبهـا من بعيد .. من تونس حيث كان مشغـولا بتهيئة تربة مسرحية جديدة في الارض العربيـة القاحلـة .

ولقد اجاد نعمان عاشور ، وبصفـة خاصة في « الناس اللي تحت» (١٩٥٦) « والناس اللي فـوق » (١٩٥٧) و«عيلة الدوغري » (١٩٦٢ تصويـر قطاعات من البورجوازيـة المنهارة وتطلع نماذج من المثقفيـن وابناء الطبقـة العاملـة الى حياة جديدة نظيفة واكثر تحررا ، وفـي « وابور الطحين » (١٩٦٥) انتقل نعمـان الى القرية ليصور مقاومـة الفلاحين لاضطهاد بقايـا الاقطاع واستغلالهـا ، ويدعو في الوقت نفسه الى تطبيق الاشتراكيـة والتعاونيات لمواجهـة مثـل هـذا الاستغـلال الاقطاعـي .

وشارك في تعميق هذا التيار واثرائه لطفي الخولي (« قهوةالملوك» و« القضية ») ويوسف ادريس (« ملك القطن » و« جمهورية فرحات») وسعدالدين وهبه (« المحروسة والسبنسة » « وكفر البطيخ ») ومحمود السعدني (« عزبة بنايوتي » و« النصابين » و« الاورنس ») ثم علـي سالم (« الناس اللي في السما الثامنة » و« الراجل اللي ضحك على الملايكة »و« ولا العفاريت الزرق») وان تميز كل منهمـا باسلوبه الخاص ومنحاه في النقـد الاجتماعي والتناول الكوميدي .

وتابع توفيق الحكيم بعد الثورة ما بدأه قبلهـا من نقد اجتماعـي مع اختلاف القضايا والمفاهيم ، فكتب «الايدي الناعمة» (١٩٥٤ يدعو فيهـا الى العمل الحر النابع من الحب والهواية كوسيلـة لاحتواء الطبقات الارستقراطيـة المنهارة ، وصور في « الصفقة » (١٩٥٥) محاولة احد الباشوات الاقطاعيين لاستغلال سذاجة الفلاحين وطيبة قلوبهم وكيف استطاع الفلاحون في النهايـة ان يردوا له الكيل مضاعفا ،و« الطعـام لكل فم » (١٩٦٣) بالرغم من انسانية فكرتها وشمولها فهي تدعو فـي الوقت نفسه الى اشراك الطبقـة المتوسطـة في الاهتمامـات الثقافيـة والعامـة .

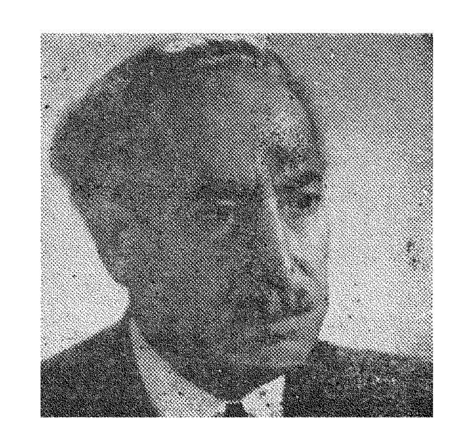
ويمثل هذا الاتجاه الاجتماعي في المسرح السوري بعض مسرحيـات عبدالوهاب ابـو السعود وخليل الهنداوي وحكمت محسن وعبداللطيف فتحي ، وفي لبنان في مسرحيـة ميخائيل نعيمة الوحيدة « الاباءوالبنون» ١٩١٧ ، وفي ليبيـا في بعض مسرحيـات القويري القصيرة ،«والحكاية من اولها » لبشير الهاشمي ، و« الطريق » و« معركة وادي المخازن » الطيب الصديقي ، وفي العراق مسرحيات سليم بطي وتوفيق لازم وبدري حسون فريد ومحمـود سامي وغيرهم ، وان كان يوسف العاني ـ فيما يبـدو ـ أبرز كتاب المسرحيـة الاجتماعيـة في العراق ، يقول جليـل كمال الديـن عنه :

« فان استعرضنا تمثيلياته التي جمعهـا في كتـاب « رأس الشليلة »وجدناها تنضح بالواقعية والنزعة الانسانية .ف« أومربيك»! و« ماكو شغل » او« حبة سودة » ! على سبيل المثال تعالج اجمـالا ، التقاليـد المجتمعية المظلمة ، وتفتح الطريق ، بلا تهريج ولا دعاوة ولا ارشـاد أو تلقين ، نحـو أخلاق وتقاليـد جديدة ، هي تقاليـد النـور والعمل والحب والسلام ..(٢٥)

ومن أحدث المسرحيات العراقية في هذا المجال « البيت الجديد» و« اشجار الطاعون »» لنورالدين فارس الذي يقول عن الاخيرة :

« انهـا قضيـة الارض منذ ان أدرك الانسان اهميتها في شقائـه وسعادته وخيره وشره ، ومنذ ان صار فوقها سيد وعبد ، ومالك ومملوك، وعبر هذه القيم جثم الاستغلال وهيمن الاضطهاد وشاع الرياء والنهب، فتفجـر الحقد ، واندلعت الانتفاضات ، فكانت التضحيات والبطولات، وفي خضم الهزائم والانتصارات ظـل الانسان متشبثا بارضه كعضـو رئيسي في جسم حياته المقدسة ، وسيبقى كذلك حتـى تزغرد فوانيس علاقات اخرى تجعل من ارضه فردوسا يزخر بالعطاء ويعمر بالحـب والخير والوئام .. » (٢٦)

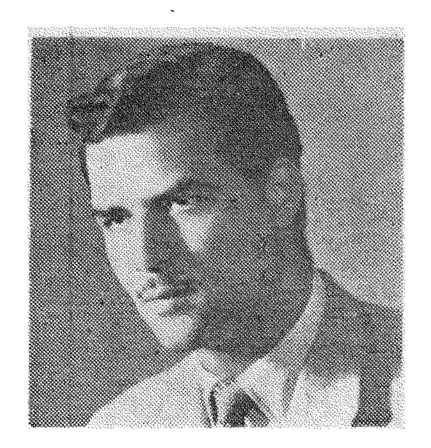
وتبقى مسرحيات أخرى كثيرة تمثل الثورة الاجتماعية فـي المسرح العربي آثرت ان أشيـر اليهـا في القسم الثالث والاخير من هـذا البحث وهو الخاص بالمسرحية السياسية ، وذلك لغلبة الهدف السياسي عليهـا ، والحق أن الفصل بين المسرحيات الاجتماعية والسياسية ليس امرا سهلا ، لان السياسة نشاط اجتماعي أصيل ، والنقد الاجتماعـي الناضـج الجريء يستهدف في النهاية تنمية الطبقـة الحاكمة الفاسدة العاجزة عن تحقيق مصلحـة الجماعة واحلال طبقـة اخرى أصدق تمثيلا



توفيق الحكيم



خليل الهنداوي



نجيب سرور

للشعب واقدر على الاستجابة لاماله ، ومن ثم فهو ادب سياسي ثوري من الدرجة الاولى ، ولهذا رأيت ان أضيف هذا النوع من المسرحيات الاجتماعية الناضجة الى المسرح السياسي .

● المسرحية السياسية

من الطبيعي ان يتأخر ظهور هذا النوع من المسرحيات في المجتمع العربي لما يتطلبه من نضج سياسي وجرأة على مناقشة اخطر شئون الدولة بصورة لا بد ان تمس السلطة الحاكمة من قريب ، وهو ما يتطلب قدرا كبيرا من الحرية لم يعرفه المجتمع العربي الا في سنواته الاخيرة وفي اجزاء قليلة وبصورة محدودة ، اما الجانب الاكبر من المجتمع العربي فما زال يعيش الى اليوم في ظل القهر والمصادرة والوصاية الفكرية العنيفة من جانب السلطة . ومن هنا كان التجاء الكاتب المسرحي العربي من قديم الى التاريخ يحتمي في ظلاله ليدلي ببعض آرائه المتحررة ونقده للاوضاع السياسية القائمة ، فتضخم بذلك عدد المسرحيات التاريخية والاسطورية في أدبنا العربي الحديث ، ومن هنا ايضا كان التجاؤه الى الرموز والتلميحات الخفية لكي لا يتعرض لبطش السلطة ، وان كان من الحق أن السنوات الاخيرة قد شهدت عددا غير قليل من مسرحيات النقد السياسي المباشر ، وبصفة خاصة في اعقاب هزيمة يونيو (حزيران) .

ولقد شهد أواخر القرن الماضي واوائل هذا القرن عددا من المسرحيات التي تعرضت صراحة للاحداث السياسية الجارية ، وقد درسها الدكتور محمد يوسف نجم تحت عنوان « مسرحيات من تاريخ الشرق الاسلامي الحديث » (٢٧) ولكنها أقرب للتخلف السياسي والفني على السواء ، ومنها ما يقوم على اساس سياسي رجعي مثل « مقاتل مصر أحمد عرابي » لمحمد العبادي (١٨٩٧) التي تدافع عن الخديو توفيق الخائن وتمجد فعاله !! ومن ثم فمن الطبيعي ان نغفلها وامثالها في دراستنا الثورة في المسرح العربي .

وبدراسة النماذج الكثيرة للمسرحيات السياسية التي اجتمعت لنا امكن ان نميز بين ثلاثة موضوعات رئيسية :

الاول : الثورة على الاستعمار الاجنبي في مختلف صوره واشكاله بما فيها الاستعمار الصهيوني لارض فلسطين العربية ، ولكن لما كانت المسرحيات التي عالجت هذا الموضوع الاخير وتفاعلت مع الثورة الفلسطينية من الكثرة والاهمية بحيث اصبحت تمثل أهم الموضوعات التي تشغل الكاتب العربي المعاصر فقد رأيت ان أفرد قسما خاصا للمسرحيات التي تعرضت للقضية الفلسطينية وللثورة المادرة التي تمخضت عنها .

والثاني هو الثورة على الفساد والقهر الداخليين ، وهو موضوع شغل كتاب المسرح العربي من قديم وتعددت صور تناولهم له ، ولكنه ازداد حدة واشتعالا قبيل هزيمة يونيو وبعدها ، اذ اعتبره الكثيرون المسئول الاول عن هذه الهزيمة ، ومعظم المسرحيات التي كتبت كاستجابة سريعة ومباشرة للهزيمة اولت هذا الموضوع جانبا كبيرا من عنايتها واهتمامها .

ويبقى عدد آخر من المسرحيات عالج موضوعات السياسة العالمية من وجهة نظر ثورية ، أو تعرض لازمات السياسة العربية من وجهة نظر انسانية شاملة تعانقت مع فكرة الثورة العالمية .

ولست في حاجة الى القول بأن الاعمال الفنية تتأبى عادة على مثل هذه التقسيمات الشكلية ، وكثيرا ما يتداخل عمل واحد في اكثر من قسم من هذه الاقسام أو فيها جميعا ، ولكنها ضرورة البحث والدراسة .. فما الحيلة !..

(١) الثورة على الاستعمار الاجنبي

لعل أقدم مسرحية عربية تعرضت للاستعمار الاجنبي بصورة مباشرة وصريحة هي مسرحية « حادث انشواي » التي كتبها صحفي مصري يدعى حسن المرعى سنة ١٩٠٧ اي بعد مرور اقل من عام على ارتكاب الجريمة ، وقد هاجم الانجليز بعنف وصور بشاعة عدوانهم على القرية الصغيرة الآمنة ، فمنعت السلطات البريطانية تمثيلها.(٢٨)

وعالج الموضوع نفسه بعد ذلك بسنوات خليل الرحيمي في مسرحيته « انشواي الحمراء » التي قدمتها فرقة المسرح الحديث سنة ١٩٥١ عقب الغاء معاهدة ١٩٥١ وبدء الكفاح المسلح ضد قوات الاحتلال في منطقة القناة .

كما قدمت الفرقة نفسها في ذات الموسم مسرحية « مسمار جحا » لعلي أحمد باكثير ، وهي مسرحية ضاحكة استخدمت الرمز الشفاف في الهجوم على الاحتلال البريطاني والسخرية منه .

ويذكرنا موضوع هذه المسرحية الاخيرة باول مسرحية الفها توفيق الحكيم سنة ١٩١٩ وهي « الضيف الثقيل » و« كانت تدور حول محام هبط عليه ذات يوم ضيف ثقيل ليقيم عنده يوما فمكث شهرا.. وما نفعت في الخلاص منه حيلة ولا وسيلة .. وكان المحامي يتخذ من سكنه مكتبا لعمله .. فما ان يغفل لحظة او يتغيب ساعة حتى يتلقف الضيف الوافدين من الموكلين الجدد فيوهمهم انه صاحب الدار، ويقبض منهم ما ينيسر له قبضه من مقدم الاتعاب .. فهو احتلال واستغلال واحدهما يؤدي دائما الى الآخر ..» (٢٩)

« .. ولم يكن بالطبع من الممكن اظهار هذه المسرحية على مسرح ذلك الوقت .. والرقابة على المطبوعات لم تكن لتعمى عن مرامي مثل هذا الموضوع في وقت لم يكن للناس حديث ولا تهامس الا عن الاحتلال الثقيل ومتى تنزاح غمته ..» (٣٠)

ولبا كثير مسرحية أخرى تهاجم الاستعمار البريطاني وهي « امبراطورية في المزاد » (١٩٥٢)، وتكشف في الوقت نفسه عن تحالفه مع الصهيونية العالمية ، وتدعو الى تكتل دول العالم الثالث

واجتماع زعمائها في مؤتمر عام في دلهي وذلك قبل انعقاد مؤتمر عام « باندونغ » بثلاث سنوات .

وقد كان للعدوان الثلاثي على مصر سنة ١٩٥٦ واحتلال القوات الانجليزية والفرنسية لبور سعيد رد فعل سريع في المسرح ، فقدم المسرح القومي ثلاث مسرحيات قصيرة تهاجم الاستعمار وتمجد المقاومة الشعبية ، وهي « صوت مصر » لالفريد فرج « وعفاريت الجبانة » لنعمان عاشور ، و« مش حانسلم » لمحمد عبدالرحمن خليل ، وكتب السيد طليب مسرحية « حكاية بلدنا » يصور دور اهالي بور سعيد في مقاومة الاحتلال وخطف ضابط المخابرات الانجليزي « مورهاوس » .

وفي سنة ١٩٥٨ نشر يوسف ادريس مسرحيته « اللحظة الحرجة » التي تدور حول الفترة نفسها وان كانت الدراسة النفسية فيها غالبة على الحماسة الوطنية ، اذ تتبع التطورات التي طرأت على الشاب الجبان الخائف من المشاركة في المقاومة حتى اصبح شجاعا ووجد في نفسه القوة على حمل السلاح ومواجهة العدو الغاصب الذي قتل اباه ... تشيعه زغاريد امه التي كانت تمنعه من الاشتراك في التدريب العسكري في مستهل المسرحية .

وفي سنة ١٩٦٠ قدمت فرقة عبدالرحمن الخميسي مسرحية « عزبة بنايوتي » لمحمود السعدني ، وهي تدور حول خيانة تاجر ثري يتعاون مع الانجليز ويستغل ظروف المقاومة الشعبية عام ١٩٥١ بعد الغاء معاهدة ١٩٣٦ ، ليزداد ثراء عن طريق التعاون مع عصابة تنهب معسكرات الانجليز وتتظاهر بانها تحاربهم .. وتنتهي المسرحية بمصرع ابن المقاول الذي ثار على خيانة أبيه واشترك مع عدد من زملائه الطلاب في شن الهجمات على معسكرات الانجليز ... وفي المسرحية شخصية كهل سكير كان من ابطال ثورة ١٩١٩ يعلق على الاحداث ويشارك فيها في النهاية ويمثل عنصراً فنيا وسياسيا ناجعا .

وفي نفس هذه الفترة تقريبا تدور احداث مسرحية نجيب سرور الشعرية « آه ياليل ياقمر » ، وان كانت في حقيقة الامر نوعا من الاستجابة لهزيمة ١٩٦٧ .

ولقد ألهمت هذه الهزيمة الاخيرة سعدالدين وهبه مسرحيتين : « المسامير » (١٩٦٧) وقد ادار احداثها في عام ١٩١٩، وصور بطش الانجليز بأهل احدى القرى المصرية الصغيرة ، وختمها بدعوة صريحة الى حمل السلاح والاستمرار في القتال حتى آخر رجل ..

اما المسرحية الاخرى فهي « ٧ سواقي » (١٩٦٩) وهي من انضج المسرحيات التي اسفرت عنها الهزيمة ،اذ نجح الكاتب فيها بحنكة مسرحية متقدمة ، في الربط بين معارك مصر المتتالية في مقاومة الاستعمار منذ الحملة الفرنسية فثورة عرابي فالمعركة الاولى مع اسرائيل سنة ١٩٤٨، والثانية ١٩٥٦ ،فقد جمع ارواح شهداء هذه المعارك في مدافن الامام ، وجعلهم يرفضون السماح لشهداء يونيو١٩٦٧ بان يدفنوا الى جوارهم لانهم لم يحاربوا مثلهم .... ومن خلال دفاع هؤلاء عن انفسهم تنكشف الكثير من أبعاد الهزيمة واسبابها الحقيقية .. وتنتهي المسرحية بقيام منظمة للفدائيين المصريين في سيناء فتهدأ ثائرة الشهداء من كافة المعارك ويسمحوا للشهداء الجدد بأن يرقدوا الى جدارهم بعد أن اطمانوا الى استمرار المقاومة والنضال . .والمسرحية بالاضافة الى هجومها على الاستعمار الصهيوني توجه الكثير من سهامها الى الفساد والاستهتار المتفشيين في الداخل ، وتسخر من بعض الاجهزة والفئات التي لم تغيرها الهزيمة فمضت في غيها وافسادها .. انها دعوة للتطهير ولاستئناف القتال في وقت واحد .. تربط بين جبهة القتال ومختلف الاوضاع في الداخل بقسوة وسخرية لاذعة لا تخلو من صدق وشاعرية ... ولذلك اعتبرتها من أهم الاعمال المسرحية التي اسفرت عنها الهزيمة ..

وشيء قريب من هذا تحققه مسرحية علي سالم « اغنية على الممر » (١٩٦٨) التي تقدم لنا خمسة جنود مصريين في احد المواقع في سيناء قبل الهزيمة او اثناءها .. وقد انقطع كل اتصال بينهم وبين العالم الخارجي بعد تعطل جهاز اللاسلكي .. واوشكت ذخيرتهم وزادهم على النفاد ، وحاصرهم الاعداء من كل جانب .. ومع ذلك فهم صامدون .. ومن خلال احاديثهم ومناقشاتهم يحدث ذلك الربط الوثيق بين الهزيمة والاسباب التي صنعتها في داخل البلاد .. وداخل النفوس..

ومع ان المسرحية تنتهي وقد قتل ثلاثة من الجنود الخمسة .. فانها مع ذلك ليست يائسة ولا انهزامية ، بل على العكس تدعو الى التفاؤل والثقة في امكانيات النفس المصرية على الصمود وتجاوز الهزيمة ... ولذلك اعتبرها هي الاخرى من انضج ثمار الهزيمة العسكرية ..

ويدير السيد طليب مسرحيته القصيرة « الموقع ٢٣ » (١٩٦٨) في بور سعيد عقب معركة « رأس العش » التي تمثل اول صمود للجندي العربي في مواجهة الجيش الاسرائيلي منذ الهزيمة ، ويكاد يلخص اهم الوقائع التي قدمها في مسرحيته الاولى « حكاية بلدنا » (١٩٥٧) ليربط بين ظروف المعركتين في نوع التسجيلية سيتبلور وينضج بعد ذلك في مسرحيته الطويلة عن المقاومة الفلسطينية « في ٥ حزيران ولدنا من جديد » ..

واستأثرت الثورة الجزائرية ابان اشتعالها بجانب واضح من اهتمام المسرح العربي .. » وكان المسرح سلاحا ماضيا في أيدي الجزائريين ضد الاستعمار الفرنسي، فقامت « الفرقة الفنية الجزائرية » (وهي اليوم : المسرح القومي الجزائري) خلال سني الحرب بتقديم حفلات عديدة في البلاد العربية والدول الصديقة تعرض خلالها قصة كفاح الشعب الجزائري ضد المستعمر . بل كان بعض الفنانين الجزائريين يستغلون فرصة الاعياد الاسلامية والافراح فيقدمون خلسة مسرحيات في الاحياء العربية يشحذون فيها الهمم . وكان البعض منهم ايضا يقدم مسرحيات في السجون لاخوانهم كيلا ييأسوا ويستسلموا .» (٣١)

ومع ذلك فالعالم العربي لا يعرف من كتاب المسرح الجزائري سوى كاتب ياسين وثلاثيته الشعرية القائمة « دائرة الانتقام » التي ترجمت اخيرا الى العربية ، وان تميزت من بينها مسرحية « مسحوق الذكاء » بقدر كبير من الوضوح ،فقد استخدمت بعض مأثورات جحا الشعبية واستغلت عنصر الفكاهة الاصيلة فيها السخرية من الحكم المطلق ومستغلي الشعب من التجار ورجال الدين كما ينعي - وبنفس الاسلوب الساخر - على الشعب استسلامه وتواكله ..

ويقول عنه الاديب الجزائري مصطفى الاشرف في حديثه عن الادب الجزائري :

يمثل كاتب ياسين وحده المسرح، وهو بالرغم من انه اكبر المشتغلين بالتاليف المسرحي - وهو على كل حال اكثرهم موهبة وبخاصة في المسرح - فهو مهدد بفقدان مجلوبه العبقري حقا ، في امثال الاقتباسات والنصوص المعادة للموضوعات الكبرى التي عالجها الى الان . واصبح من المفروض عليه ان يقوم بعمل تجديدي واعادة عملية الابداع وذلك بفضل معرفة اكثر مطابقة للحقائق الجديدة في الجزائر ..» (٣٢)

وفي قائمة المسرحيات العراقية التي سبقت الاشارة اليها نعثر على عناوين المسرحيات التالية :« صبي من الجزائر » لاحمد حمودي السامرائي (١٩٦١) ،و« استقلال الجزائر » لعبداللطيف الدليشي (١٩٦١) ،و« مسرحية الى الجزائر » لعبدالله زكي .

اما مصر فقد اسهمت في التعبير الفني عن ثورة الجزائر بمسرحيتين اولاهما « فيضان) النبع » لمحمود السعدني وقد قدمتها فرقة المسرح الحر عام ١٩٥٦، والاخرى « مأساة جميلة » لعبدالرحمن الشرقاوي ، وهي مسرحية شعرية كبقية مسرحياته ، ان اخذ عليها اسرافها بعض الشيء في تمجيد البطولات الفردية ، فقد قدمت كثيرا من المفاهيم السياسية والانسانية الناضجة في اطار شعري رائع وعميق التأثير ... وللكاتب الليبي عبدالله القويري مسرحية اخرى عن «جميلة » نشرها ضمن مجموعة مسرحياته القصيرة « المعاناة من اجل شيء » (١٩٦٣)

٢ – الثورة العالميـة

من مظاهر نضج المسرح العربي ان يتجه كاتبوه الى علاج المشكلات السياسيـة العالميـة ولا يكتفـوا بمشكلاتنـا المحلية ، فالعالم اليـوم أصغـر ممـا كـان منذ قرن مضى ، ومع انتشار الوعي السياسي وتقدم الفكـر الاشتراكي اصبحنـا ندرك مثلا ان الحرب الاجراميـة التي تشنها الولايات المتحدة فـي فيتنـام الجنوبيـة ليست الا صورة من صور العدوان الرأسمالـي على الشعوب التي تجاهـد للتحرر في ربقـة النفوذ الاستعماري ، وان استيلاء الصهيونيـة على اراضينا العربية ليس الا صورة اخرى من صور هـذا العدوان الرأسمالي ، ومن هنـا كانـت المسانـدات العلنيـة السافرة التي تقدمهـا امريكـا لاسرائيل ، حتـى لتكـاد تحارب تحت قناعهـا .. ومن هنا اصبح كل نصر يحققه المناضلون في فيتنـام او كوريـا او افريقيـا او امريكـا الجنوبية انمـا هـو في الوقـت نفسه انتصـار لثورتنـا العربية ... وباختصار اصبحنا نميز بيـن اعدائنـا واصدقائنـا بعـد ان طال خداع حكامنـا لنـا .. ومع هذا الوعي السياسي العالمي الجديد انطلق كاتب المسرح العربي يطـرق آفاقـا انسانيـة رحيبة دون ان يغلق عينيه على مشكلات واقعـه، بـل منطلقـا منهـا في اغلب الاحـوال ..

ولعل توفيق الحكيم أن يكـون أسبق كتابنـا الى ارتيـاد هـذه الافاق العالميـة هي مسرحياته السياسية ، فاثناء الحرب العالميـة الثانية كتب مسرحيـة « صلاة الملائكـة » (١٩٤١) ، فدافع عن قيم المعسكـر الديموقراطي وهاجم دولتي المحور ممثلتيـن في زعيميهمـا هتلروموسوليني ورفع صوته داعيـا للسـلام منددا بمثيري الحروب والمستفيدين منها .. وبعد ذلك كتب مسرحيـة قصيرة فكهـة هي « بين الحـرب والسلام » وضح فيهـا ان السياسـة هي التي تستعيـن بالحرب لتحقيق مآربهـا وتعرض عـن السلام الذي يلاحقها ويلح في طلـب وصالهـا ... دون جـدوى ..

وفي سنـة ١٩٥٨ نشر الحكيم مسرحية « أشواك السلام » فهاجم فيهـا اساليب الحرب الباردة بين المعسكرين ، ودعـا الى قيام نـوع من التفاهم والتعايش بينهمـا اساسه حسن الظن والثقة !! كما حذر في « لعبة الموت » (١٩٥٨) ورحلة الى الغد (١٩٥٧) من اخطار استخـدام التقدم العلمي في افناء البشر والقضاء علـى انسانيتهم ،) ودعا فـي « الطعام لكل فم » (١٩٦٣) الى توجيه هذه الطاقات العلمية لتوفيـر الطعـام لملايين البشر الجائعين بدلا مـن استخدامهـا في صنع اسلحة الدمـار ،فالجـوع عنده هو السبب الرئيسي لكل الحروب ..

والهم العدوان الثلاثي على مصر عبدالرحمن فهمـي مسرحيتـه « الحرب » التي ادار احداثها في منزل رئيس وزراء احدى دول شمال اوروبا وافاد من خبر نشرته بعض الصحف عن انطلاق صفارات الانذار خطا في بروكسل والذعـر الذي ساد السكـان حتى انطلقت سيـارات البوليس تطمئنهم ، فخلق من هذا الخبر موقفـا مسرحيـا مثيرا كشف فيه عـن انهيـار القيم الانسانية في المجتمع الاوروبي الذي يقوم على الانانية حتى ليضحي الاب بابنه والزوجـة بزوجها في سبيـل المصلحة الشخصية ، كمـا ابرز دور تجار الاسلحـة في اشعال الحروب لترويج بضائعهم دون ان يأبهـوا بالارواح التي تزهق في هذه الحروب ما دامت الاموال تدخـل جيوبهم بلا حسـاب .

اما مصطفى مشعل فقد نشر عام ١٩٦٤ مسرحيته « القنبلـة الثالثة » بعـد ان قدمهـا مسرح الحكيم ، وهي تصور الدمـار الرهيـب الذي حل بهيروشيمـا نتيجـة لتفجير القنبلة الذرية الاميركية صباح ٦ اغسطس ١٩٤٥ ، ثم تتبع عذاب الضمير الذي عانى منه الطيـار الاميركي الذي القى بالقنبلة حتى انتهى الى الجنون .. انهـا تحذير للبشريـة من اللعـب بهذه الاسلحـة الرهيبة !!

وتتصور مسرحية « المصير » للكاتب الفلسطيني يوسف جادالحق (١٩٦٦) رحلـة الى الفضاء في عام ١٩٨٠ ، فيبدأ بتصوير ما يجري في عالمنا من احداث وما يصطرع فيه من تيارات وخصومـات سياسيـة وما ينشب من حروب مدمرة ، ثم يجمع بين روسي واميركي وعربي وسويسرية في رحلـة الى المريخ حيث يشهدون انموذجـا للحياة المثاليـة التـي يسودهـا السلام والاخاء ، ويعـودون بعـد ذلك الى الارض لتطبيقه..

وشغلت مشكلـة التفرقة العنصرية عدداً من كتاب مسرحنا من بينهم نبيل بدران الذي صور في مسرحيته «السود »(١٩٦٦) جانبا من جرائمها في احدى مدن الجنوب بامريكا ، وبهيج اسماعيل مسرحيته لاذعـة السخرية » محاكمـة ليلة رأس السنة » (١٩٦٧) . اما الشاعـر السوداني محمد محمد الفيتوري فقد صور تجارة الرقيق في افريقيا فـي أواخـر القـرن الثامـن عشر ، واستغل حادثة انفجار ثورة العبيد فـي جزيرة « تاهيتي » في كتابة مسرحيـة شعرية رفيعة – رغم تورينها – بعنوان « سولارا » (٣٣)» وهي اصلح ما تكـون في رأيي للملحين لتصبح اول اوبـرا افريقيـة تعالج مشكلـة من صميم تاريخ القارة الدامي ..

واوحى مصرع المناضل الافريقي باتريس لومومبا للكاتب الشـاب رؤوف مسعـد بمسرحيته «القناع والخنجر » (١٩٦٥)»في حين استوحى الشاعـر الفلسطيني معيـن بسيسو مسرحيـــة شعريـة مـن مصرع الثائر « شي جيفارا » ، وهي « مأساة جيفارا » ، ومثله فعل ميخائيـل رومـان في مجموعـة الخطب والرثائيـات والاناشيـد المسرحية المكتوبة نثـرا التي اسماهـا « ليلة مصرع جيفارا العظيم » ، وجهـد المسرح القومي نفسه في تقديمهـا في الموسم الماضي ، وتشترك المسرحيتان في انهما لا تمتان لجيفارا باي صلـة ، وانمـا تمتـان الـى فكرة الثورة العالميـة التي كافح واستشهد في سبيلهـا .

ومسرحيـة «ثورة الزنج » لمعين بسيسو (١٩٧٠) لا تعدو هي الاخرى ان تكـون مجموعـة الخواطر والاناشيد الشعرية حول ثورة الزنج فـي القرن الثالث الهجري والثورة الفلسطينية في القرن الحالي ، ولكنها في الحقيقة تنتمي الى فكرة الثورة العالمية اكثر مما تنتمي الى اي من هاتين الثورتيـن اللتيـن لا يعلم احد – ربمـا ولا المؤلف نفسه – ما الجامع بينهمـا ؟

٣ – الثورة الفلسطينية

من حق المرحوم علي أحمد باكثير ان نسجل لـه فضل السبق في علاج القضيـة الفلسطينية في عدد كبيـر من مسرحياته القصيرة والطويلة في وقت مبكـر لـم يكـن الشعب العربي قد تنبه فيه الى حقيقـة الخطر الصهيوني الاخطبوطي على وجوده ،ومن اهم هذه المسرحيـات « شيلوك الجديد » (١٩٤٥) و« شعب الله المختار » و« اله اسرائيل ». « والتوراة الضائعة » التي كتبهـا في اعقاب الهزيمة الاخيرة ولم يقدر لهـا ان تنشر بعـد .

وسجل محمود شعبان انفعاله بزيارة معسكرات اللاجئين فـي قطاع غزة في مسرحيـة جيدة بعنوان « لا حدود » (١٩٦٢) ختمها بما يشبـه النبوءة الحالمة ببدء حركة المقاومة المسلحة لتحرير الارض السليبـة ومـن عليهـا من الفلسطينيين .

ولقد كـان قيـام حركـة الكفاح المسلح الفلسطيني في اعقـاب الهزيمة وانطلاقها كالمارد الرهيب هو اهـم النتائج التي ترتبت علـى الهزيمة ، وما زال الادب والفن العربيـان يلهثان في محاولة التعبيـر الصادق عـن هذه الثورة الفلسطينية المنطلقة كالبركـان ، وفي مجـال المسرح لـم نكـد نفوز حتى الان سـوى بمسرحيتين جيدتين رغم اختلاف الآراء حولهمـا وهمـا : « زهرة من دم » للدكتور سهيل أدريس و« وطني عكا » للشاعر عبدالرحمن الشرقاوي ، وقـد مثلتـا على التوالي خلال الموسمين السابق والحالي ، ومسرحيتين أخريين اقل من المتوسطتين من ناحية بنائهمـا الفني ومنطق تتابع الاحداث وتحديد ملامح الشخصيات فيهمـا ، وهمـا « شعب لن يموت » تأليف « فتى الثورة » وقد كتبت قبل الهزيمة ، وعرضت في دمشق والقاهرة ، والاخرى هي « السر » للكاتب العراقي محيي الدين زنكنه . وقدمت منظمة « فتح » مسرحيـة خامسة بعنوان « الطريق » في مهرجان دمشق الذي اقيم فـي الصيف

الماضي ، ولسنا ندري مدى حظها من النضج والنجاح .

كما الهمت الثورة الفلسطينية عددا من المسرحيات القصيرة اهمها وانضجها في رأيي اثنتان : الاولى « الطوفان » للكاتب السوري الدكتور عمر النص (٣٤) فرغم تأثرها الواضح بمسرح صمويل بيكيت وبصفة خاصة « نهاية اللعبة » وفي انتظار جودو » الا انها ليست متشائمة كتشاؤمه ، فهي تصور زوجين متقدمين في السن يعيشان في بيت عتيق متآكل الجدران احاطت به الاوحال السوداء الزلقة وكادت تقتحم عليهما الحجرة التي حوصرا فيها وقد انقطعت كل صلة لهما بالعالم الخارجي .. وقد ظل الزمن بهما وهما ينتظران توقف الطوفان او نجاح ابنهما مع رفاقه في اقامة سد يحميهما من طينه اللزج الاسود .

والمقصود بالطوفان بطبيعة الحال هو الخطر الصهيوني المتمدد الذي بدأ يحاصر العرب في اوطانهم ، والاب والام يمثلان الجيل العربي المهزوم ، في حين يمثل الابن ورفاقه الجيل الذي يحمل عبء الكفاح المسلح اليوم ، ولا تنتهي المسرحية الا بعد ان يصل الحفيد ليبشر الزوجين بميلاده اولا ، ثم بانتهاء الطوفان ثانيا .. والا ما استطاع الوصول اليهما ..

والمسرحية القصيرة الثانية المستلهمة من الثورة الفلسطينية هي « الصقور » للكاتب اللبناني محمود الخطيب (٣٥) ، وترمز بالصقور وحركتها النشطة السريعة للمنظمات الفدائية الفلسطينية ، وبصابر وعلوان ودريد وسعدون وبهجت لقادة الدول العربية على اختلاف مواقفهم بعد الهزيمة ما بين شامت ولاه وخائف ومهادن ومتردد ثم منطلق خلف « الصقور » ،ولن يصعب على القارىء مع شيء من التدقيق التعرف على مدلولاتهم الواقعية ، فالحوار مصاغ بذكاء شديد وعمق في الوعي ودقة في التصوير .

غير ان أهم أثر للثورة الفلسطينية على مسرحنا هو ظهور المسرحية التسجيلية لاول مرة في ادبنا العربي . ففي بداية موسم ١٩٦٨ عرضت في بيروت مسرحية « ويزمانو بن غوري وشركاه .. حكايات وعصابات» وفيما يلي اقتطف فقرات من نقد نشره نزار مروة بمجلة « الطريق » عن هذه المسرحية لاهمية هذا النوع الثوري من المسرحيات وجدته على مسرحنا :

« .. موضوع المسرحية هو توضيح الكيفية الحقيقية التي تم بها نشوء اسرائيل عن طريق استعراض تاريخي مكثف لجهود الصهيونية للاستيلاء على ارض فلسطين وطرد شعبها العربي بكل الوسائل القذرة الممكنة ، وتوضيح علاقتها بالاستعمار العالمي الطامع ببترول المنطقة وثرواتها الطبيعية ، تلك العلاقة التي تعبر عن وحدة مصالحها والتي ادت الى الاتفاق على وسائل اقامة دولة اسرائيل في قلب البلاد العربية.

وقد انجز جلال خوري هذا الاستعراض التاريخي في اثنتي عشرة لوحة او مشهد ، مبتدئا بالمؤتمر الصهيوني الاول عام ١٨٩٧ في «بال» الذي تقرر فيه جعل فلسطين وطنا لليهود ... اما المشهد الاخير فيشرح مناقشات لجان التحقيق ومقتل الكونت برنادوت وقيام اسرائيل نهائيا بعد انسحاب بريطانيا ومبادرة الولايات المتحدة بالتكفل بارتباطات بريطانيا في فلسطين .

اذن فالمسرحية نوع من المسرح السياسي الوثائقي المباشر الذي يشهد منه عالم المسرح المعاصر اشكالا متعددة ، حيث لا نجد احداثا درامية بل جدلا ، وحيث يبرز رأي المؤلف في طبيعة القضية التاريخية التي يأخذها وطريقة ترتيبها ، رغم حياد ظاهري مستمد من واقعية الحادثة في التاريخ البعيد أو القريب ...» (٣٦)

وفي خريف العام الماضي شهد مسرح قصر الثقافة بالفيوم ،احدى محافظات مصر ـ تجربة أخرى هامة على نوع آخر من أنواع المسرح التسجيلي المستوحى من الثورة الفلسطينية كتبها وأخرجها أيضا السيد طليب وهي مسرحية « في ٥ حزيران ولدنا من جديد » التي تضفر خيوط ثلاث قصص : قصة اسرة فلسطينية لاجئة من بين ابنائها ثلاثة



عبدالرحمن فهمي

عمر النص

فدائيون وخائن ، وقصة اغتيال سرحان بشارة لروبرت كنيدي ومحاكمته ، ثم قصة الفدائيين الاربعة الذين هاجموا طائرة العال الاسرائيلية في زيوريخ واستجوابهم .. يربط بين اطراف القصص الثلاثة ومواقفها المختلفة « ابو هشام » الفدائي المسلح بحركته النشطة وقصائد شعراء المقاومة الفلسطينية التي لا يكف عن القائها بما يتناسب مع كل موقف ، في الوقت الذي يطارده بصفة مستمرة على خشبة المسرح وخارجها ضابط وجندي اسرائيلي يثيران الضحك كلما ظهرا ..

من هذه الخامات الفنية المنوبلة ببعض المواقف الانسانية المؤثرة وبعض مواقف الميلودراما الزاعقة وتنويعات الالقاء الفردي والجماعي للشعر استطاع السيد طليب ان يقدم عرضا مسرحيا مقنعا ومؤثرا الى أبعد حد ..

ومن بغداد تأتينا التجربة الثالثة في المسرح التسجيلي ممثلة في مسرحية « محاكمة سرحان بشارة » للكاتب العراقي المحامي فوئيل رسام واخراج خالد سعيد ، وقد أخذ عليها افتقادها لحاجات المسرح الضرورية من الشعر والتركيز والواقعية الفنية (٣٧)، واعترف المؤلف بكل هذه العيوب وقرر ان المسرحية نجحت في شد المشاهد اليها رغم ذلك ، وان هدفه من كتابتها للمسرح هو « اضاءة تاريخ بطولاتنا العربية قبل ان تطمسها الاحداث كما طمست قبلها بطولات وصلتنا عامة او مشوهة .... ويحفزني هذا لان أكتب عن ملاحم « النقيب شادية ابو غزالة » .. « وفاطمة عبدالفتاح البخولي .. » وهذا بطل من قليقلة .. وآخر ملحمة محاكمة زيورخ»... (٣٨)

وفي القاهرة يجري المسرح القومي تجارب مسرحية الفريد فرج الجديدة « النار والزيتون » وقد كتبها بعد زيارة مواقع العمل الفدائي والاتصال عن قرب بابطال المقاومة الفلسطينية وضحايا العدوان الصهيوني ..» وجمع فيها ـ على حد تعبيره ـ بين شكل المسرح (الوثائقي او التسجيلي)و« المسرح الكلي او الشامل) بما يضمه من الوان الفنون التعبيرية مجتمعة : دراما ورقص وغناء وتمثيل ايمائي (بانتو مايم) واستعراض ومسرح سحري » (٣٩)

وليس من سبيل للحكم على مدى نجاح هذه التجربة الا بعد مشاهدتها مجسدة على خشبة المسرح، ومع ايماننا بشدة حاجتنا في ظروف المعركة العاتية التي نمر بها الى مثل هذا النوع من العروض التسجيلية فاني أخشى ان يتحول الى « مودة » تستشري في مسارحنا وتقضي على الفن الدرامي الاصيل ، خاصة وان مثل هذا التعبير التسجيلي المباشر أسهل بكثير من المعاناة الفنية في سبيل خلق عمل مسرحي متكامل العناصر .

ولم يقتصر اثر الثورة الفلسطينية على هذه المسرحيات التي ذكرنا، بل كان لها كذلك اثرها في المسرحيات الكثيرة التي تناولت بالنقد العنيف الاوضاع الداخلية في الدول العربية مما سنعرض لبعضها فيما يلي ..

٤ ـ الثورة على الفساد والقهر الداخليين

ويضم هذا النوع من المسرحيات السياسية عددا ضخما لا يمكن حصره او الالمام به في مثل هذا المقال ، وهو في الحقيقة ليس الا امتدادا لمسرح النقد الاجتماعي الذي سبق الحديث عنه ، ولكن نبرة النقد فيه أعلى وموضوعاتها أعم وأشمل . وفي رأيي أن النماذج الجيدة من هذا النوع قد تكون أجدى وأنفع في مثل ظروفنا من مسرحيات المقاومة الرديئة التي تغلب عليها الحماسة والخطابية ، فالمقاومة لا يمكن ان تنتصر ، وجيوشنا العربية المقاتلة لا يمكن ان يكتب لها الفوز والنصر على العدو الخبيث المراوغ ما لم تنصلح أوضاعنا الداخلية فتسود العدالة والحرية والكرامة مجتمعنا العربي ، ويشعر كل مواطن بانه سيد في أرضه مالك لها ، حتى يبذل روحه فداء لها عن رضى واقتناع ، ولعل هذا اهم درس خرجنا به من هزيمة حزيران .. وهو المعنى الذي يتردد بعشرات الصور في كثير من المسرحيات التي كتبت قبل الهزيمة وبعدها ..

وقبل أن امضي في استعراض مسرحيات هذا القسم أحب أن أتوقف عند مسرحيتين أعتبرهما مع « ٧ سواقي » لسعدالدين وهبة وتجارب المسرح التسجيلي الناجحة ، ومسرح الشوك الذي ساشير اليه بعد قليل ، طلائع ثورة جديدة في مسرحنا العربي أرجو ان يكون لها ما بعدها ..

هاتان المسرحيتان هما : « حفلة سمر من اجل ٥ حزيران » للكاتب السوري الشاب سعدالله ونوس ، و« اوديب او انت اللي قتلت الوحش » للكاتب المصري الشاب علي سالم ، وضعوا أعينكم جيدا على هذين الشابين اللذين لم يتجاوز أكبرهما الثالثة والثلاثين من عمره ، فسيصنعان اشياء هامة وجميلة لمسرحنا العربي .

المسرحية الاولى ـ «حفلة سمر من اجل ٥ حزيران» ـ تجربة جديدة وعنيفة من حيث الشكل والمضمون على السواء .. تبدأ والصالة مضاءة . المسرح مضاء بلا ستارة ، تتدلى في مقدمته لوحة سوداء كتب عليها : « في تمام الساعة التاسعة الا ربعا من صباح الخامس من حزيران عام ١٩٦٧ ، شنت اسرائيل ، دولة تمثل اخطر واصعب اشكال الامبريالية العالمية ، هجوما صاعقا على الدول العربية فهزمت جيوشها ، واحتلت جزءا جديدا من أراضيها . لئن كان هذا الهجوم قد كشف بجلاء وشراسة الامبريالية واخطارها المحدقة ، فانه قد كشف بجلاء أكثر حاجتنا الى ان نرى أنفسنا ، في مرايانا ، نتساءل : من نحن ، ولماذا ؟ » (٤٠) .

من هذا المنطلق تبدأ عمليات التعرية عن الفساد والعفن والزيف الرابض في نفوس معظم الحاضرين ابتداء من مخرج المسرحية ومؤلفها حتى كبار المسئولين الذين يحتلون الصفوف الاولى وحولهم الحرس السري المدجج بالسلاح .. تبدو عملية التعرية وكأنها تتم بصورة تلقائية بل فوضوية ، في حين أنها مرسومة بدقة شديدة .. ولن يمكنني تلخيص المسرحية ، فهي من النوع الذي لا يلخص ... يكفي ان أشير الى الموقف الذي بدأ فيه بعض الحاضرين في المسرح ينظرون في المرآة ليتعرفوا على انفسهم كما اشارت عليهم اللافتة المرفوعة في البداية .. فاذا بهم لا يرون شيئا لان ملامحهم ممحوة « محتها المصلحة الوطنية قبل ان تتشكل او تتلامح .. فمن اجل المصلحة الوطنية قطعنا السنتنا لان اللسان يغوي والكلمة فخ .. واذا لم نقطع السنتنا ، لا تنس ان للمصلحة الوطنية سجونا لا تنفذ اليها الشمس ولو مرة واحدة في العام .. وكذلك الاذن تغوى . الصوت فخ من اجل المصلحة الوطنية لا تسمعوا الا ما نقوله نحن ... وسددنا آذاننا ... لا تنس ان للمصلحة الوطنية سجونا لا تنفذ اليها الشمس ولو مرة واحدة في العام ...»

« .. وبنفس الطريقة والاسلوب رمينا عقولنا واغلقنا عيوننا وسددنا أنوفنا .. وكتمنا اسئلتنا .. » ما الذي يبقى اذن من صورة محي فيها اللسان والانف والعينان والاذنان ووسيلة التفكير ؟.. لا يبقى الا ظل باهت لا تعرف فيه شكلا او تفصيلا .. لتنتصب المرآة .. لنحدق في قعرها وفي زواياها . لا شيء . ظل باهت في قفا المصلحة الوطنية ... »

بمثل هذا الاسلوب الحاد تدور المناقشة بين جمهور المتفرجين من مختلف الطبقات والمخرج والمؤلف ، وهي في حقيقة الامر محاكمة لصانعي الهزيمة باسم الامن والمصلحة الوطنية ، وبعد ان يبوح عدد كبير من الحاضرين بكل ما يكتمه في صدره من نقد صريح للاوضاع الفاسدة المحيطة بهم .. اذا بالمسرحية تختم بأغرب خاتمة عرفها المسرح .. ان الحرس المدنيين يحاصرون الصالة ويلوحون بمسدساتهم في وجوه الحاضرين ليبقوهم في امكانهم حتى يقبضوا على كل من تفوه بكلمة نقد في حق النظام !!

وقد عثرت لونوس على مسرحية اخرى قصيرة بعنوان « مأساة بائع الدبس الفقير » (٤١) ، وهي مسرحية جميلة صادقة تعرض القهر والتعذيب الذي يتعرض له ذلك البائع الشيخ المسكين من رجال بلا ملامح ابدا دون ان يجني ذنبا او يتفوه بكلمة واحدة .. ربما لا لشيء الا ليجد المخبر السري المتنكر حصادا يقدمه لرؤسائه في نهاية اليوم !!

ويحدثنا صبري حافظ عن مسرحية ثالثة لونوس هي « الفيل يا ملك الزمان » (٤٢) فاذا بها صياغة جديدة مستفزة لحكاية شعبية قديمة .. فيل الملك يعيث في المدينة فسادا ولا أحد يتعرض له او حتى يشكو منه خوفا من بطش الملك ، وحين يدهس الفيل طفلا صغيرا يتجمع الاهالي ويتشاكون مما صنعه الفيل الشرير الطليق بهم ، ويقنعهم زكريا بان يتوجهوا جميعا الى الملك ليرفعوا شكواهم من الفيل ليكف اذاه عنهم ، فيقبلون ويشرعون في التدرب على ما سيقولونه في حضرة الملك .. ولكنهم حين يواجهونه بالفعل تخرس منهم الالسن ، ويظل زكريا يستحثهم قائلا : الفيل يا ملك الزمان .. الفيل يا ملك الزمان .. ولا من مجيب ، فيضيق بصمتهم ويحرج امام غضبة الملك فلا يسعه الا ان يشرع في كيل قلائد المدح للفيل ويرجوه ان يزوجه لينعم أهل المدينة بذريته ويصبح فيها بدل الفيل الواحد افيال كثيرة ..

اما كاتبنا المصري الشاب علي سالم فلم يتجرأ ـ كلونوس ـ على الشكل المسرحي بل تجرأ على مأساة « أوديب » الخالدة ، وقدم اول علاج كوميدي لها في تاريخ المسرح .. وانتقل بأوديب اليوناني الى قرينه « الاصلية !» في مصر القديمة .. والحديثة معا .. فالازياء والمباني فرعونية .. اما الادوات فتليفزيون وتليفون وخلاطات .. الخ .. والقضية هي قضية الوحش الذي يهدد المدينة . فيقبل ان أوديب قتله ، ومن ثم اعتلى العرش وتزوج الملكة جزاء تخليصه المدينة من هذا الخطر الجاثم على ابوابها .. وينصرف أوديب الى ابحاثه العلمية وينجح في اختزال الزمن وتزويد اهل طيبة بكل مستحدثات العلم في القرن العشرين .. في حين تنصرف بقية اجهزة الدولة الى تمجيده والاشادة بافضاله على « طيبة » حتى لينسبوه الى سلالة الآلهة ، ويصبح نشيد الشعب الوحيد انت « اللي قتلت الوحش » .. وينصرف المؤلفون والفنانون والعلماء ورجال الدين الى تأليف المؤلفات والاغاني والمسرحيات والابحاث حول هذا الموضوع الوحيد .. وفي كل عام يحتفل الشعب بذكرى قتل أوديب للوحش ... ويعيش الشعب عدة سنوات في سعادة ظاهرية في حين ان « اوالح » مدير الشرطة ماض في اعتقالاته واجراءاته الارهابية على اوسع نطاق ، « وحور محب » العالم ماض في استغلال علمه السطحي في جني الارباح ... ورئيس الغرفة التجارية يستغل مخترعات اوديب في الاثراء الفاحش على حساب الشعب... وهكذا ..

وفجأة اذا بالوحش يعود ليربض على باب المدينة يفتك بكل من يقترب منها .. هل هو نفس الوحش الذي قتله اوديب منذ سنوات ام وحش جديد ؟ .. لا احد يعرف ولا المؤلف يقول ... المهم ان الشعب

يتجه الى أوديب ويضرع اليه بأن يخلصه من الوحش مرة اخرى ..
ويقول أوديب :
« حاضر .. حا روح احل اللغز واقتل الوحش .. ولوجه وحش تاني حاروح احل اللغز وأقتله .. وبعدين ..؟ لما أموت أنا حاتعملوا أيه ؟ .... حاتعملوا ايه ؟ .. كل الحضارة اللي انا عملتها حايحصل لها ايه .. ؟ الطرق المعبدة .. الاجهزة الكهربية .. الاجهزة الاليكترونية .. السيارات والطيارات .. الخمس آلاف سنة اللي صففناهم في سنين قلائل حايحصل فيهم ايه ؟. كل الحضارة دي يهددها وحش جاي من الصحراء ..؟ لقد بدأت احس ان كل هذا البناء الضخم من الحضارة .. بناء هش يستطيع اي وحش ان يدمره .. عندما سانتقل الى الدار الآخرة .. سوف يلاحقني العذاب لانني تركت كل هذه الحضارة لمن لا يستطيع حمايتها .. يا اهل طيبة .. انني اطلب منكم باسم الحياة ان تخرجوا لملاقاة الوحش والقضاء عليه .. من اجلكم .. ومن أجل من سيأتون بعدكم .. ومن اجل طيبة ..

ويضيف تريزياس حكيم المدينة وضميرها الباقي على الزمن :
« .. اخيرا نعود لنقطة البدء .. هذا ما قلته في المرة الاولى ... يجب ان يتولى الشعب بنفسه حماية نفسه ضد الوحش .. اذا كان هناك لغز فيجب ان يقوم الشعب بحل اللغز .. واذا كان هناك قتال فليخرج الشعب دفاعا عن نفسه .» (٤٣)

ويخرج الشعب للقاء الوحش ولكنه يهزم ويعود حزينا محسورا ويقدم قائد الجيش تقريره للملك قائلا :
« احنا وزعنا قواتنا صح. . خدنا مواقع صح .. اسلحتنا كانت قوية وسليمة .. حماسنا كان كبير .. ايماننا كان قوي .. كان فيه حاجة غلط .. انا مش عارف . . أنا عارف شعب طيبة كويس .. شعب طيبة ، جريء جدا .. وعمره ما خاف م الموت .. الموت بالنسبة لشعب طيبة هو الانتقال لحياة اخرى ،أفضل .. ليه فيه ناس كتير ما وقفتش في مكانها لحد ما ماتت او لحد ما قضينا على الوحش ... هل لاننا ما نعرفش حاجة عن الوحش .. جايز .. بس ده مش سبب كافي .. فيه طاعون اصاب شعب طيبة .. مرض غريب .. ايه هو ؟ ... مش عارف .. مين المسئول عنه ؟.. مش عارف .. الانسان هنا فيه حاجة غلط والمسئول عن الغلط ده .. هو بالضرورة المسئول عن صنع الانسان هنا ....

أوديب : من ناحية مسئوليتي في صنع الانسان في طيبة .. انت عارف ياكريون ايه اللي انا عملته .. انا عملت اقصى ما يمكن عمله .. أنا طورت طيبة آلاف السنين .. اخترعت للناس كل ما سيصنعه الانسان في المستقبل ..

تريزياس : واخترعت كمان يا مولاي .. اسوأ اختراع في التاريخ .. الخوف .. الاختراع الوحيد اللي بيفسد اثر كل الاختراعات الثانية .. ابشع امراض الانسان . ابشع من الطاعون .. المرض الوحيد اللي بيحول الادميين الى اشياء .. كل الامراض اللي نعرفها اعراضها واضحة ومعروفة .. اما اعراض الخوف فهي اعراض خادعة ومضللة .. لما الخوف بيتسلل لقلب انسان ، بيختلط بدمه وعقله واحلامه .. بيصبح الانسان والخوف شيء واحد . بل ان الانسان يصبح هو نفسه الخوف يمشي على قدمين .. عند ذلك لا يصبح الانسان انسانا .. انه يتحول لشيء هش .. والاشياء الهشة تتكسر بسهولة عند اي محنة .» (٤٤)

ويبدأ أوديب في البحث عن طريقة يحرر بها الانسان في طيبة من الخوف في حين يندفع (كريون) قائد الجيش ليواجه الوحش ويقتل في سبيل « ان تفهم الناس في طيبة انه لا بد من الموت في سبيل الحياة .. وأنه بالموت لن يخسر الانسان سوى خوفه .» (٤٥)

وهكذا نقل علي سالم اسطورة أوديب القديمة لا من اليونان الى مصر فحسب ، بل نقله كذلك الى قلب مأساة الانسان العربي المعاصر واسباب هزيمته المخزية في حزيران ١٩٦٧ .. ولم يكتف بذلك ، بل وضع اصابعه كلها على أهم الاسباب التي يمكن ان تعيد اليه ثقته بنفسه ، ومن ثم تضع اقدامه على أول طريق النصر .. فعل ذلك كله في اطار كوميديا شعبية خفيفة يستطيع ان يستسيغها ويستمتع بها كل انسان مهما كان مستوى وعيه وثقافته ، فكأنه وضع الدواء الشافي المر في كوب من عصير البرتقال اللذيذ .. وتلك اهم ميزة في هذه المسرحية الخطيرة التي يمكن ان تصبح في المستقبل احدى علامات التطور للكوميديا العربية ..

ولعلي سالم هو الآخر ثلاث مسرحيات قصيرة هامة كتبها بعد الهزيمة .. الاولى « بير القمح » او « البريمة » وقد قدمت في عرض واحد مع مسرحيته القصيرة الثانية « اغنية على الممر » (وقد سبقت الاشارة اليها) في فبراير ١٩٦٨ ... فاذا كانت « اغنية على الممر » تصور بطولة بعض جنودنا اثناء الهزيمة ، فان « بير القمح » جاءت بمثابة المقدمة الطبيعية لها ، اذ انها تفضح باسلوب كاريكاتيري لاذع جو الفساد والتهريج والاهمال والتفسخ وتبادل المصالح والمنافع على حساب المصلحة العامة .. المسيطر على الكثير من مؤسساتنا وهيئاتنا العامة .. فكأن المؤلف يقول لنا : كل هذا الفساد والعفن في « بير القمح » هو الذي صنع الهزيمة في « اغنية على الممر » ومن هنا كانت هاتان المسرحيتان القصيرتان من اصدق وانضج وانفع المسرحيات العربية التي عرضت في اعقاب الهزيمة ..

وتعرض المسرحية الثالثة « البوفيه » وقد عرضت في مارس ١٩٦٨ - اساليب القهر الفكري والمادي الرهيبة التي يمارسها مدير احدى الفرق المسرحية مع مؤلف ليدخل بعض التعديلات على مسرحيته ولا يدعه قبل ان يكون قد فرض عليه مسرحية جديدة مختلفة تماما عن مسرحيته ، ولقد أحسنت صافي ناز كاظم وصف هذه المسرحية حين كتبت :
« في « البوفيه) قدم لنا علي بلقطة مختزلة حادة السخرية والحزن كيف يتم كسر القوام الفعلي للانسان : الصدق والجسارة والكبرياء . وكيف حين ينكسر يتقوض وتنعدم صلاحيته وجدواه .» (٤٦)

وبعد ان وفينا اعمال هذين الكاتبين بعض حقها من التعريف نعود الى منهجنا السابق في تتبع أهم مسرحيات هذا القسم وهي التي تمثلت فيها الثورة على الفساد والقهر الداخليين .. قبل الهزيمة وبعدها ..

ونرجع الى سنة ١٩٣٩ حين نشر توفيق الحكيم مسرحية « براكسا » ، فلعلها ان تكون اول مسرحية سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة في ادبنا العربي ، وقد كتبها عقب اضطهاد تعرض له في حياته الوظيفية بسبب راي نشره في احدى المجلات ، ورغم انه صور فيها المجتمع اليوناني القديم ، فقد كان من الواضح ان نقده للديموقراطية المزيفة التي تخدع الجماهير وتستبدلها وتتظاهر في الوقت نفسه بتنفيذ ارادة الشعب .. كان من الواضح ان هذا النقد موجه في الحقيقة الى الديموقراطية المصرية وقتذاك ..

وفي سنة ١٩٤١ نشر توفيق الحكيم حوارياته المسرحية « شجرة الحكم » وقدم فيها صورا ضاحكة حافلة بالنقد لاكبر زعماء السياسة في مصر وقتذاك وابرز تصارعهم بكل الوسائل والاساليب على كراسي الحكم ..

وكانت « السلطان الحائر » (١٩٦٠) اول مسرحية سياسية يكتبها الحكيم بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو ، وقد طرح فيها لاول مرة مشكلة تقنين الثورة وكفالة حرية المواطنين وضرورة اكتساب الحاكم لشرعيته عن طريق اختيار الشعب له اختيارا ديموقراطيا حرا .. ولذلك اعتبرها من أهم البذور التي نمت منها مسرحيات الثورة على الفساد والقهر الداخليين .. اما « شمس النهار » (١٩٦٤) فقد حملت دعوة واضحة الى اختيار الشعب لحاكمه بكامل حريته ، وضرورة التصاق الحاكم بالشعب ليتعلم منه قبل ان يحاول تعليمه .. وفي مسروايته « بنك القلق » (١٩٦٦) مس برفق اساليب المخابرات في التسلل الى حياة المواطنين الخاصة ، وعرض لكثير من اشكال القهر التي تفرضها الحياة الجديدة على الناس ..

- التتمة على الصفحة - ١٠٨ -

استغاثة من رجل يلهث ...

قصة بقلم الدكتور نعيم عطية

المكان مقيت .. تمكن مني كراهيـة كل شيء .. حتى الابتسامات دائمـة .. والثياب ناصعة البياض .. ما ان يهبط الليل حتى يتحول كل شيء من حولي الى اشباح .. وتتردد في سكون الليل اصوات تجمد الدم في عروقي . كل ليلة اضع راسي على وسادة القلق واروح في اغفاءة . وفي الصباح اصحو وقد انتابني الهلع من انني سـوف ادخل في يومي مدينة بلا احياء ، شوارع هجرها كل الاحياء . او لعلني قد أجد في الخرائب الخراب قد استحال الى ماهو اسوأ من الخراب.

الجميع مقتنعون بأني .. بأني .. لا استطيع .. نظراتهم تعبـر عن ذلك .. انا مراقب .. في كل لحظة .. آكل واشرب وانام حسـب التعليمات .. كانوا في الليالي الاولى يوثقونني الى سريري .. حتى أكاد اموت عطشا . كنت انادي واصرخ وأولول .. لكن الكثيرين غيري في الغرف المجاورة كانوا يصرخون ويولولون .. ايضا ..

بعد فترة امتنعت عن الصراخ .. كافاوني ففكوا وثاقي .. لم اعد اعتبر خطرا ..

قال لي الطبيب ، وهو يدور حولي :

ـ هل تحس الما في راسك ؟

ـ انني بخير ..

مضى يدور حولي وينظر الى اصابعي .. اما انا فكنت اتامل باقة زهر في اناء على منضدة صغيرة بجوار السرير .. حتى الداليا عندكم وراء القضبان ..

ـ انني على احسن مايرام .

قال لي كمن يمتحنني :

ـ الطقس جميل ، اليس كذلك ؟

اغمضت عينيّ . تذكرت ايام الجمعة .. وددت ان اخلع حذائي.. واعبر الغدير . وفي الحقل عند الظهر .. افتح صرتي .. وابسـط اكلتي .. على الارض .. على الارض غمست .. وشبعت .. ثم رقدت، ذراعاي خلف راسي تحت شجرة خضراء .. ارهف السمع الى سنابـل القمح الذهبية في الحقل . وابتسمت وضممت الى صدري كتابي. واغمضت عينيّ ورحت فـي الاحلام ..

سالت الطبيب الذي يسائلني :

ـ الا تعتقد ان بامكاني القيام بنزهة ؟

ـ بعض الهواء النقي ينفعك .

ـ لن يضرني الخروج ؟

ـ .. لكن اياك والحماقات . سنسمح لك بقليل من ـ

وانفجر الطبيب ذو الاسنان الصفراء في الضحك . نظر الـيّ بخبث . ما اروع القفازات ، نلبسها حتى نخفي اصابعنا المخضبـة بالدمـاء .. اخفضت عيني ، وسالت نفسي .. مـاذا يعني هـذا الصعلوك ؟.. متى اخرج ؟ متى اخرج حقا من هذه الغرفة ؟ قضبـان شباكها من العظام النخرة ، وحيطانها من اللحم المقوى . بالله ، متى اخرج ؟.. الا يعرف انني ذات مرة .. استقلت ؟! كان لابد ان استقيل.. فقد تبينت .. انني اضحـك .. ذات الضحكـة التي يضحكهـا .. رئيس التحرير !!

. . . .

. . . .

مضت الايام رتيبة هادئة .. كما لو كنت تجدف في قارب عبـر مستنقع لا شاطىء له .. نبكي بلا دموع .. نضحك من قلوب جوفـاء ونتكلم دون ان نقول شيئا .... وماذا نقول .. ومن الرواق امـام الباب .. نسمع ايقاعات احذية حديدية .. من خلف النوافذ الموصدة؟ خطوات رتيبة .. ذاهبة آتية .. تحت الاعمدة .. في المطر .. فـي الحر .. وحتى في ضوء القمر .. الى ان التقيت بها عند الحافة .. اطلت .. وابتسمت لي . سالتني :

ـ ماذا تفعل هنـا ؟

قلت لهـا :

ـ اصطاد .. احاول الامساك بالظلال عند مغرب الشمس .

لوحت لي باصبعها وقالت :

ـ حذار .. ففي الظلال قد تلقى عنقا مخضبا بالدماء .. أو قد تصادف مقلة مغرورقة بالدموع ..

رفعت ذراعها ومسحت جدائلها بيدها البيضاء مثل حمامة .. واردفت تقـول :

ـ او جدائل شقراء اجتثت من جذورها .

لمعت عيناها الخضراوان ..

ـ .. عنوة .. حذار .. فعالم الظلال حافل بالاشباح ..

قلـت لهـا :

ـ اني اتقبل بكل شجاعة كل الحقائق البسيطة .

كررت تحذيرها ، وقد زادت الفتها لي . قلت لها :

ـ كنت هنا امس .

ضحكت بصوت فضي . وسالتني :

ـ وهل اصطدت ؟

اشرت الى بعيد ، وقلت :

ـ الى جوار الساقية .. جمجمة ... وعند رأس السرير ..

شجرة توت جرداء .. والمطر ينهمر .. ينهمر .. كومضات من عيني قطة .. والضفادع تقفز في الطين .. ثقيلة مثل روحي .

مسحت جبيني . وقالت لي هامسة :

ـ تعال . تعال معي .. تعال .. فالروح بالروح تعرف .

ولاول مرة بدا الوقت قصيرا في نظري .. ذلك الذي حدث لايمكنني وصفه . اني احتفظ به لنفسي .. عالم معكوس .. يحيا الى جانبنا .. ثريات تتدلى الى أعلى ... اشجار داكنة تنمو الى اسفل.. وسيارات تزحف على سقوفها .. نوافذ اشتعلت فيها حرائق برتقالية. واعمدة من ورق الفضة .. تتلوى الى اعماق أفقية .. ثعابين رخامية ترتعش .. كلما مر القارب القديم .. أو ألقى حجر في اللجة .. عالم مظلم .. نظيف .. لامع .. هامس .. وضيء .. عالم يختفي اذا طلعت فاضحة الاسرار .. كل صباح .. ويظهر بالليالي الرطيبة .. الدافئة .. وهي اجمل .. تلك المدينة الغارقة .. عندما ينهمر المطر ، أو تعصف ريح باغصان الشجر .. يختلط كل شيء .. عالم خرافي .. خيالي .. وواقعي الى اقصى الحدود .. ذلك العالم الذي ترتفع فيه العمائر حتى الشط الآخر .. وحتى الاشباح فيه ملونة .. بالله ، اين تذهب حبيبتي بالنهار .. وكيف تعود .. في الظلمة ؟!

استوقفني طبيب المصحة ذات صباح . ربت على كتفي . وشد على يدي مبتسما . ثم قال لي :

ـ اننا معجبون .. بل ومذهولون ...

واردف يقول بعد ان ترك يدي وطرد ذبابة حومت حول وجهه الاحمر :

ـ ان العوارض المؤسفة التي كانت تظهر عليك .. عند قدومك الينا .. قد زالت .. فحصنا كل شيء بدقة واهتمام كبيرين .. واننا لنشجعك .

ـ لكنني .. لم .. بكل تأكيد ...

قاطعني الطبيب . هز رأسه وابتسم ابتسامة الطيبة :

ـ مستحيل .. في حالتك هذه .

ضحكت بشدة :

ـ انني لم .. ابدا .. اعترف بانني كنت .. ولكنني لم افقد ...

كانت حركات يده تبعث الارتباك الى لساني .. فلم اكن بقادر ان اكمل عبارة من عباراتي .. ثم انتهى بان قاطعني بيقين القديسين:

ـ ان تقاريرنا تثبت ...

ـ لعنة الله على تقاريرك . اقول لك بانني لم افقدها .. انها معي .. أرجو ان تصدقني .. دعني ابرهن لك ..

اخرجت من جيبي محارة .. ورقة شجر .. ريشة عصفور .. خرقة من قماش ملون ..

ـ ارجو ان تصدقني .. الجنيات والارانب تسكن جيوبي .. وكثيرا ماقفزت ضاحكة من جيوبي .

آه ، ما أجمل الذكريات .. اشياء .. في غير موضعها .. مثل .. قارب .. الى جوار سلم .. مثل .. زهرة .. الى جوار بوصلة.. مثل .. اخضر .. الى جوار ازرق .. اشياء .. جائرة .. تبعث الشجن .. كلها ... في وسط ضبابي .. غير مقنع .

ثبت عليّ الطبيب عينيه الزجاجيتين . ثم اتسعت ابتسامته المشفقة . وقال وقد رفع حاجبيه الى اعلى :

ـ من يحلم تحمله الامواج .. ترفعه اجنحة بيضاء .. ولكن تغوص به ايضا الى اعماق مظلمة ووحوش عمياء ..

قلت مصححا :

ـ من يحلم تحمله الامواج .. الى رمال دافئة .. على شطئان بعيدة ...

رد بصوت صارم :

ـ وتصدمه بصخور خشنة .. قاسية .. شريرة .. مثل مردة في ضوء القمر .

تنهدت . اشحت بوجهي .. ظلام تحت السطح .. كثيف .. كثيف .. بقايا .. بقايا .. نفايات من مئات السنين .. في القاع.. ياللغرابة .. الليل والنهار سواء .. ما ان تغوص حتى يطبق الظلام .. أرض من طين .. حافل بكل مايتصوره ولا يتصوره عقل.. من العوائق .. اسلاك .. كابلات احيانا .. اخشاب .. حجارة .. وزجاج.. في دنيا فريدة من نوعها .

قال الطبيب بصوت ثابت :

ـ مستحيل .. ليس ثمة مريض يعرف احسن من الطبيب .

يقولون انني لا اعرف شيئا .. لكنني اعرف الكثير .. اقسم.. اعرف الكثير .. عن النهار والليل .. والنجوم والنسمات .. عن السماء والبحر والريح والقمر .. عن السمك الملون والقطط والملائكة والشجر .. كل ما هنالك انني لا اتحدث عنها حديثا مباشرا .. ولذلك فانا لا اهتم بان ادخل الامتحانات وارشح للوظائف .. في المكاتب والمؤسسات والمقابر العامة .. ولا اكترث بالاعلانات في الجرائد ...

هز الطبيب رأسه الاصلع :

ـ مستحيل .. كل هذا لا يغير من الامر شيئا . انصت اليّ واذعن لما أقول .

استطردت مدافعا عن نفسي :

ـ بامكاني ان ادخل عقل قط نهاب لحظة تاهبه للانقضاض على عصفور .. وان اطير بجناحي بعوضة لأزور مدائن بين النجوم .. وان امشي في جنازة زهرة ..

مد الطبيب ذراعيه اليّ ، وامسك كتفي واجلسني على السرير :

ـ البلاغة لا تفيد . نحن نعرف مصلحتك .. احسن منك .

ثم قال بلهجة تهديدية :

ـ تسير على حافة هاوية .. زلة واحدة .. قد تفضي بك الى القاع .. الى الحضيض .. الى الهاوية ..

خيمت برهة صمت .

يسخرون مني ، هيه ؟ لا القى منهم احتراما ؟ ليتهم يعرفون ان روحي روح طفل يجوس هذا العالم بقلب متفتح لكل ماحوله بعينين تريدان ان ترشفا الوجود بكل الوانه وزهره وفراشاته ولعبه وحيوانه وطيره .. وخزعبلاته .

ازاح الطبيب الغطاء عن سريري ، وامرني ان ارقد . اصلح وضع الوسائد تحت راسي . هممت ان انهض . جذب الغطاء حتى رقبتي . ومال عليّ قائلا :

ـ اتبع التعليمات. هذا اجدى عليك .. تشبث بالحبل جيدا .. ولا تنظر الى اسفل .. فربما اصابك الدوار .. وحل بك الخوار .. وسقطت في طريقك .. الى القمة العالية .

عند الباب قال لي :

ـ لا داعي للنوم الليلة .. يجب ان تتعود الاستغناء عنه . واطفأ النور .

ياالهي ، ان تسمع الكلام الذي يملاك مرارة وتصفق .. وتصفق .. واذا توقفت امروك ان تصفق .. لا .. لا .. استطيع.. علي انا ان اضحك .. هيه ؟ وعليك انت النكات ؟.. ادع لك كل شيء .. كل شيء لك .. تخطب انت .. وعلي انا التصفيق .. لا .. لا .. لماذا ؟ لماذا نزحف على بطون خاوية .. بينما خلقنا ، كالنسور ، للقمم العالية ؟! لا .. لا .. لا .. ربما نموت لاننا لانعرف كيف نعيش .. أريد ان اغمض عيني .. وافتحهما فلا اجد نفسي على الاطلاق .. أو اغلقهما فلا افتحهما .. أبدا .. انا لا أفهم الحياة .. وهي لاتفهمني .. انا اخشى الحياة ، وهي تسخر مني .. انا احب الحياة ، وهي معشوقة خؤون .. الحمدلله ـ على اي حال ـ لا زال ضوء القمر .. وموج البحر .. والحصى .. والزجاج المكسور .. مباحا لنا .

في تلك الليلة حلمت بها .. نظرت المجنونة ذات المنديل الاحمر الى الحشد الواقف عند محطة الاوتوبيس ، وقالت :

– ياخواتي الناس اتجننت ؟! والا الدنيا جرى لها ايه ؟!

ربتت على ظهر فطتها جاحظة العينين وقالت :

– يشنقوني ؟ وادفع ثمن الحبل ؟!

انخرطت في نوبة من الضحك الصاخب .. جاء الاوتوبيس من بعيد .. هجم الحشد عليه .. وانطلق في طريقه .. بقيت المجنونة وقد خيمت في عينيها سحابة حزينة .

تمتمت تحدث نفسها : « الليلة اللي بيجي فيها انا معلماها .. ديك الليلة كنت باموت فيها .. الكلب نبح عند الباب ، والاوضة كلتها لسه امبارح كنت كنساها .. والحصيرة كنت على الارض فرشاها .. والكنبة باللحاف .. باللحاف الاخضر كنت كسياها .. » هزت راسها بمرارة وقالت « لكن .. والفايدة ايه ؟.. البنت تطلع جنب امها .. والام تموت جنب بنتها .. بعدما تطرح مرة .. او مرتين ... زينا تمام .. »

كوة في الحائط فتحت .. لي .. رايت منها السماء والنجوم والسحب .. وبحرا داكن الزرقة .. وافقا بعيدا .. انكببت على الماضي .. واغترفت الكثير من ذكرياتي التي لم تنح من مخيلتي .. بكل تفاصيلها وابعادها .. ذكريات مضت عليها اكثر من عشر سنوات تمثلت امامي بكل واقعيتها . تماما كما لو كنت اراها توا .. واعيشها من جديد .. اكانت هذه لحظات من حياتي ؟ اكانت نجوما وسحبا وبحرا .. هل حقا رايت مثل هذه في حياتي ؟ اني اذكرها .. آه ، اجل ، اذكرها .. جيدا .. ذات مساء .. أوربما كان الوقت قبيل فجر .. في الشتاء .. وهل اذن سيشرق يوم ؟ هل ستصعد من هذا البحر الداكن الرطب شمس برتقالية صفراء .. تلهب الصحاري .. وتنضج القمح والثمر .. من ذلك القمح صنع رغيفي .. ومن هذا الثمر يملاطبقي .. مرة كل حين .. وبزج بالرغيف والثمر الى غرفتي هذه .. دونَ ان اعرف من اين .. آه ، هل فتحت لي في الحائط كوة . حقا ، هل فتحت ؟ انني لا اذكر .. لا اذكر .. بل اذكر .. اذكر انني بينما افرح بالوجود الرحيب واملأ به عيني واذني وصدري .. اغلقت الكوة .. كيف ؟ لا ادري .. في سكون .. في خبث .. كلص يتسلل في الظلام .. يخطف ويجري .. كما لو كانوا قد نسوني .. اكان الامر انتقاما ؟ ام سهوا ؟ لا اظن ..لا ادري .. سدت الكوة .. واطبقت الحوائط علي .. وها انا اسائل نفسي ؟ هل انفتحت في هذا الحائط الاصم كوة ؟ هل انفتحت ، حقا ؟ ام هو امل ؟ هو حلم ؟ ام هو وهم .. من اوهام غرفتي المظلمة ؟ أوربما افرطت في الاصغاء الى اصداء نفسي ، فانعكس على حائط سجني بارقة .. ومضت بخاطري .. فلمعت امامي لحظة خاطفة .. من داخلي ؟! ولا شيء .. لاشيء غير ذلك ؟!

سمعت في الرواق طبيبين يتحدثان :

– مسكين .. كنا على وشك ان نوصله الى حافة الهاوية .. التي اردته فيها حماقاته .. واذا بالحجر الذي تعلقنا به سقط من يده فهوى الى القاع من جديد .

– انه بارع في خلق الاوهام ..

– هذا يجعله يرى اشياء لا وجود لها على الاطلاق ..

– ويسمع كلمات لم ينطق بها احد ..

– والغريب انه متعلق بها .. يحبها ..

يتحدثان عني ؟! عن اية حافة يتكلمان ؟! كنت طوال الوقت اطير مع السحاب .

قلت لنفسي في مرارة :

– ساقاوم .. سامتنع .

مضى الطبيبان في حديثهما :

– ستودي به .

– لكنه يحبها .. يحبها ..

– اذن يجب ان يموت .. حتى يصير اكذوبة .

الحب كالمستنقع .. بؤرة عاطفية تغوص فيها .. الحب لايسبب الا الالم .. ولا اريد مزيدا من الالام . أخرجت من جيبي .. كل حياتي .. عنقود العب .. الشمعة .. ريشة من جناح طائر .. المنديل الاحمر .. صورة المراة الراقدة على السرير .. عارية .. وصورتها على الاريكة وعند النافذة .. قدح الشراب المحطم .. ورقة الشجر التي التقطتها ذات مساء من ممشى حديقة .. العقود والاقراط الزائفة .. وضعتها .. كلها .. على السجادة الخضراء الصامتة.. كلها .. كلها .. كل حياتي .. عند الشط البارد ..

يا الهي ، الازرق لون صعب المراس .. وفي الهوة التي ترديت فيها كنت اناديها .. انا اموت ، والكل من حولي في النوم يغطون. هل من احد يستطيع ان يفعل لي شيئا ؟ هل يقدر احد ان يبذل لي عونا ؟ هل يستطيع ان يشفيني ، او حتى يعطيني جرعة تسكن المي او تخففه عني ؟.. انا أموت .. والليلة مدلهمة الظلمات .. ليس بها قمر او نجوم تودعني عندما يسجى جسدي هنيهة قبل ان يلقى بي الى .. الى الحفرة المظلمة السحيقة .. كنت ساموت .. واصبحت متاكدا من ذلك الان ، كمن يرى عوارض الطاعون على يديه ..اصبحت اعرف ان ايامي معدودة .. وان معرفة الشخص بقرب أجله تجعله يحس كانه قد مات حقا .

نعيم عطيه

دمشق المحطات

في المحطات تقابلنا .. واقفلنا الطريقْ
بابتسامهْ
والتقت عينٌ بعينْ
وتصافحنا .. فمرّت بين أيدينا دمشقُ
والتقت عينٌ بعينْ .
هكذا مرّتْ .. وكانت سمكهْ
خوفها الساكن فيها .. واشتعال الحركهْ
والشبابيك التي تسهر للريح الهزيلهْ
ليلة العدوان فيها
كلها تنفتح الآن علينا
في المحطات .. فتنهار بنا كوم زجاجْ .
يستبيح الراحة المرتبكه .

***

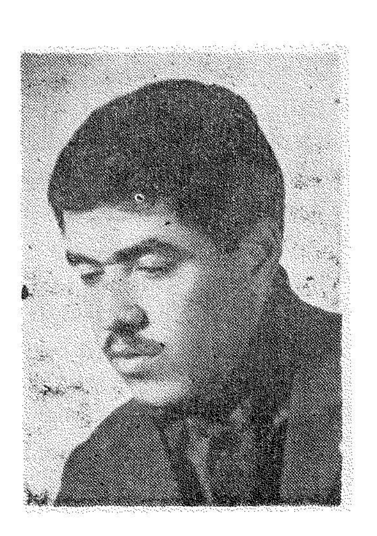
وادرنا الشاي والقهوة في ردهة برد وانتظارْ .
ـ موعد الاقلاع لما يأت بعدْ
وضباب الفجر أعمى .. يلثم الجدران والبلور .. يلتف الينا
عبر باب من دمشق النائيهْ :
ندفع الباب على الشارع فيها
والضحى الفقلان في أعتدة الجند الصفارْ .
حين عادوا .. أطرقوا.. فابيض فينا الحقد ـ اذ مرّوا بنا ـ واضطربت فينا .. وفي أعينهم بعض دموعْ
عبروا .. فالجسر للرايات والموت زمانا .. وزمانا للرجوع .
فركضنا نحوهم .. لكنهم كانوا على الضفة يمضون .. ويمضي بيننا نهر اندحارْ .
ورجعنا .. انسكب الحبر بنا .. وانسحب الفجر على أرض المطارْ .

« موعد الاقلاع لما يأت بعد »

***

وشربنا القهوة المرّة .. والشاي .. تواعدنا .. ضحكنا للنهارْ .
وتصافحنا فمرّت بين أيدينا دمشقُ
وغرقنا بين اقفال وجوه الراحلينْ .
في المطارات الغريبه .

فواز عيد



اصابع حزيران والادب الثوري

ـ تتمة المنشور على الصفحة ـ ٤٠ ـ

٤

ان انعدام البعد الذي يفصل بيـن الفنان والشعب يستطيع ان يؤدي بالفنان الى تفهم دقيق لاوضاع ذلك الشعب وتطلعاته معا ، ومن ثم فلا بد من ان يغدو ادبه ـ نتيجة لذلك ـ احفل بالواقعية والايجابية، وهما عنصران لازمان في كل ادب يواكب الحياة والقضايا الانسانية ، وفي مثل هذا الوضع يصبح الفنان قادرا علـى ان يستلهم القـوى المتطورة في امته ، وان ينتزع نماذجه ورموزه مـن اعماقها الخيرة ، وعندئذ تصبح النماذج الادبية من صميم الشعب نفسه ، اي انه يستطيع ان ينقل حقيقة الحاجة الى الانتماء مـن خـلال نفسية طفل مثـل « مسعود » في سداسية الايام الستة ، او يجسد روح الامـة وحقيقة جوهرها في صورة الانسان الكادح الطيب « حمزة » كما فعلت فدوى :

كان حمزة
واحدا من بلدتي كالآخرين
طيبا يأكل خبزه
بيد الكدح كقومي البسطاء الطيبين

قال لي حين التقينا ذات يوم
وانا اخبط في تيه الهزيمه
اصمدي لا تضعفي يا ابنة عمي
هذه الارض التي تحصدها نار الجريمه
والتي تنكمش اليوم بحزن وسكوت
هذه الارض سيبقى
قلبها المغدور حيا لا يموت

هذه الارض امرأة
في الاخاديد وفي الارحام سر الخصب واحد
قوة السر التي تنبت نخلا وسنابل
تنبت الشعب المقاتل

وحين نسفت دار حمزة واحتضنت انقاضهـا « حصاد العمـر ، ذكرى سنوات عمرت بالكدح بالاصرار بالدمع بضحكات سعيدة » ظـل حمزة مؤمنا بفلسفته :

يدفع الخطو على الدرب بعزم ويقين
لم يزل حمزة مرفوع الجبين

وان اي واحد ليدرك اليوم ان « حمزة » نموذج واقعي ايجابـي في الارض الصامدة وانه يمثل ضمير الشعب الحقيقي اكثـر مما يمثله المتخاذل والمساوم ، وانه من ثم احق بان يصبح محورا للفن ، وان الفن الذي يعتمد هذه النماذج لا يرفع من قيمة الانسان وحسب ـ وهو ينقلها نقلا امينا ـ وانما يرفع ايضا من نفسية الذين امتلأت صدورهم بغبار الهزيمة ، ليتنفسوا هواء نقيا .

والى تجسيد هذه الحقيقة هدف غسان كنفاني فـي رسم صورة لام سعد ، المرأة الفلسطينية الفقيرة التي ظلت تقف عشرين سنة ـ مع الالاف من امثالها ـ « تحت سقف البؤس الواطيء » ، ام سعد حقيقة واقعة في الحياة والفن معا ، وجودها المحدد هـو وجود امتهـا نفسه « قوية كما لا يستطيع الصخر ، صبورة كما لا يطيق الصبر ، كادحـة ابدا ، ولكن وجودها الممتد هو سعد نفسه الذي ترك المخيم واصبح فدائيا ، وتتنازعها مشاعر الام التي تخشى ان تفقد ابنها ، ومشاعـرهـا التي تحس ان هذا الفقد قد يصبح طريقا لحياة امة ، ولهذا فانهـا لاتبكي ولا تجزع ـ وان كانت لهفتها الساذجة طبيعية محتومة ـ « قلت



فدوى طوقـان

لجارتي هذا الصباح : اود لو عندي مثله عشرة ، انا متعبة يا ابن عمي، اهترأ عمري في ذلك المخيم ، كل مساء اقول يارب ! وكل صباح اقـول يارب ! وها قد مرت عشرون سنة ، واذا لم يذهب سعد فمن سيذهب؟» وام سعد تشبه حمزة في فلسفتها العميقة التي تستمدها من معايشة الارض ، فهي تحمل عرق الدالية الذي يبدو يابسا مصممة علـى ان تزرعه لانها تؤمن ان الدالية « شجرة معطاءة لا تحتاج الـى كثير من الماء . الماء الكثير يفسدها » وان الزيتون لا يحتاج الى ماء ايضا ، وقد كان هذا الرمز هو المحور الفني الذي ربط بيـن القصص فـي مجموعة « ام سعد » .وحين يقول لنا غسان فـي الخاتمة : « وخطـوت نحـو الباب حيث كانت ام سعد مكبة فوق التراب حيث غرست ... تلـك العودة البنية اليابسة التي حملتها الي ذات صباح ، تنظر الى رأس اخضر كان يشق التراب بعنفوان له صوت » ـ حين يقول لنا هـذا ندرك ان الرمز قد اكتمل : الداليـة التي لا تحتاج الا قليلا من الرطوبة قد شقت جوف الارض وخرجت الى الهواء ، وسعد ورفاقه قد اصبحوا حقيقة نابعـة من ارضهم ، وسيشتدون عودا على مر الايام ، والامل ـ تلك القوة الموجهـة كالنسغ في النبتة النامية ـ قد مس كثيرا مـن المظاهر في حياتنا ليتحول بهـا نحو النور : فقـد اصبح لام سعـد حجاب جديد (رصاصة تركهـا سعد عندمـا عاد الى البيت ذات يوم) واصبح ابو سعد عامل البناء الطف واكثر بشاشة ، واقلـع عن بعض ما كان يشوب تصرفاته من فظاظة حين رأى ابنه الآخـر سعيدا يتدرب مع « الاشبال » ـ ، وحين قرأت هذه المجموعة اول مـرة انكرت ان لا يكون لابي سعد وجود الا في آخر قصة ، وقلت فـي نفسي : كـان الكاتب كان يوهمنـا ان ام سعد ارملة وانها تكدح هذا الكدح في سبيل ابنائها لانها لا تجد من ينفق عليهم ، ولشد مـا ادركت خطأي بعـد تأمل يسير ، فالحق ان ظهور ابي سعـد في النهايـة قد جعل هـذه القصص اعمق واكثر دلالة وذلك لان ابا سعد الذي كان ينصرف بعـد عمله الى لعب النرد فاذا عاد الى البيت « يشاجر خياله » لم يكن له وجود فني الا حيـن اشرق وجهه بالامل ،كـان انسانا سلبيـا ،فحين تحول ذلك التحول صح له ان يأخذ دوره في البناء الفني ، فجاءت

يقظته ايضا متوافقة تماما مع بروز عرق الدالية . ومن ثم ندرك ان البساطة التي تعمدها غسان في هذه القصص قائمة على محمل فني في غاية الدقة والصلابة والعمق .

ومن خلال هذه البساطة الظاهرية استطاع الكاتب ان ينفذ بلباقة الى اعماق المشكلات القائمة في القطاع الذي يصوره ، فمن ناحية هنالك ظروف العيش في المخيم وما تصبه الطبيعة والمسؤولون من نقمة على اهله ، ومن ناحية اخرى هنالك الغارة على مطار بيروت،التي وجدت ام سعد - لانها تستلهم قلبها الطيب - انها مسؤولة في العمل على تخفيف وقعها (وام سعد حقيقة ورمز) « واندفعت النساء ومن ثم اندفع الاولاد الى الطريق المظلم واخذوا يجمعون قطع الحديد بايديهم العارية ويقذفون بها الى الرمل ،وبسرعة انتشروا كالاشباح على طول الطريق ينظفونه من العراقيل » ، هذا بينما ترك بعض اصحاب السيارات سياراتهم في عرض الطريق تسد الدروب وهربوا ، ثم هنالك من ناحية ثالثة مشكلة « المنافسة في العمل » بين فئتين من الكادحين لان اصحاب الاعمال نهازون للفرص يعرفون ان درجات الحاجة متفاوتة وان الاكثر عوزا يقبل بأجر اقل ، ومن شاء ان يقرأ قصة انسانية من اجمل ما كتب في القصص الحديث فليقرأ « الناطور ..وليرتان فقط » في هذه المجموعة فانها تزخر - على قصرها وبساطتها - باعمق المعاني النبيلة في اطار فني رائع . ان الواقع الذي تمثله « ام سعد » ليس اصغر شأنا من الرمز لان الواقع في ذاته يحتضن المثال، وقد استطاع غسان ان يحتفظ بالمستويين معا دون ان يجاذب احدهما الآخر حظه من الاهمية والعمق والدوام والتطور ، وكم يسرع خيال المرء الى المقارنة بين الواقعين والرمزين : ام سعد المرأة الكادحة ورمزي صفدي الشاب المثقف ليخرج بنتيجة باهرة حقا حول قيمة الايجابية في العمل الفني .

٥

هنالك ظاهرة بدت اكثر وضوحا في ادبنا بعد احداث حزيران واعني بها « الثورة على التراث » ، وقد كانت هذه الظاهرة موجودة قبل ذلك (في مجالات ادبية وفكرية عامة) الا ان الاحداث المذكورة ربما زادت من حدتها . وقبل ان ندرس موقف الادب منها علينا ان نجيب على هذا السؤال : هل كل التراث قد اصبح طرازا عتيقا لا يلائم العصر الحاضر ولهذا ينبغي طرحه ؟ يمكننا ان نستأنس هنا بقول الكاتب الارجنتيني الماركسي هكتور اغسطي :« من السخف ان يحاول الناس التمسك بالمعايير الموروثة كل الوقت كما انه من السخف طرح التراث كله جملة كأنما ينبثق المجتمع الجديد من اسباب مجهولة غريبة» ويضيف هذا الكاتب ان التراث يجب ان يخدم تطور الجديد ويصبح جزءا مكملا له ، فما التراث الا حلقة حيوية دينامية بين الماضي والحاضر . وعلى ذلك فان التراث حين يكون سندا او اساسا يرتكز عليه الجديد فهو صالح للبقاء بل هو ضروري ، وتكون كل دعوة لطرحه دعوة هدامة .

وقد تباين الشعراء الذين تحدثوا عن التراث في طبيعة الثورة عليه ، فتوفيق زياد يقف منسجما مع ما يستحق البقاء من تراثنا، معتزا بالمواقف التاريخية الخالدة ، صائنا لقبور اسلافه ، بل هو يستعين بالماضي لكي يمكنه من الصمود في الحاضر :

وان كسر الردى ظهري

وضعت مكانه صوانة من صخر حطين

ويتفق نزار قباني والبياتي في النيل من التراث ، اما نزار فلا يرى في تاريخ هارون الرشيد مثلا الا الجواري والغلمان والخصيان:

لان هارون الرشيد مات من زمان

ولم يعد في القصر غلمان ولا خصيان

. . . .

لان هارون الرشيد لم يعد انسان

لان هارون الرشيد ارنب جبان

واما البياتي فينظر الى هذا التراث من خلال منظار اشد قتامة ويفسر التاريخ على هواه او يمسخه ليستطيع ان يرميه باقبح النعوت :

ذكروني بالطواويس التي باضت على الاوتاد

في اعراس هارون الرشيد

وبعار الشرق منبوذا يغني عربات الفاتحين

وبأحزان الجواري والعبيد

وبوجه البحتري الجاحظ العينين

في اعقاب دينار ، وفي اعتاب سلطان جديد

آه من صمت القواميس المريب

ومقامات الحريري على هامش مخطوط قديم

ذكرتني بكلاب الزمهرير

تنبح الموتى بصحراء الجليد

وبشمس العالم السوداء « كافور »

وخصيان المماليك ، وضحكات « جرير »

ولا حاجة بي الى الوقوف عند كل صورة من هذه الصور لاناقشها على حدة ، ولكن جمعها معا في نطاق امعان في تعتيم الجانب المشرق ، لانها تذكر وحدها كأنما هي « مختارات » متعمدة لتلخص الطبيعة الغالبة على ما كان لنا من تراث، والخطأ عند كل من نزار قباني والبياتي خطأ ثقافي قبل كل شيء لا لان هارون الرشيد لم يكن كما وصفه نزار ولا لان الطواويس لم تبض على الاوتاد في اعراسه - حقيقة ومجازا - (اية اعراس ؟) بل لان كلا من الشاعرين يريد ان يفرض تصوره الخاص به (وهو تصور مشوه) على الماضي والتراث والتاريخ، ويمضي البياتي خطوة الى الامام حين يحطم مرآة الحاضر باستعمال حجارة قديمة ،فهو من اجل ان يزيد في تحقير حاضر امته يقيسه بابشع صور يتخيلها للماضي ، وكأنما هو لا يبغي الا الهدم من اجل الهدم وحده ، ولا يكتفي بان يقتل وانما يمثل بعد ذلك في غيظ المحنق بضحيته .

ولدى سميح القاسم موقف واضح من التراث ، فهو ثائر على ما في ذلك التراث من اضاليل وشعوذة :

علموني السحر والايمان بالاشباح

والرقية والتعزيم والخوف اذا جاء المساء

علموني ما يشاؤون ولم يستنبئوني ما اشاء

فرس الخضر كفيل بي ، وحسبي الفقهاء

يا ابي المهزوم يا امي الذليلة

انني اقذف للشيطان ما اورثتماني من تعاليم القبيلة

وتحس هنا بانك امام امرىء يعرف ما يرفض وانك لا تستطيع ابدا الا ان تتحد مع الشاعر في رفض هذه « الطقوس الهمجية » .

ولكن ثورة سميح تشتمل منطقة في التراث واسعة ، ولا تقف عند الاساطير والشعوذات ، ففي قصيدة « ثورة مغني الربابة » نجد ثورة الشاعر على الفخر بروعة الماضي والاكتفاء بها دون العمل للمستقبل وهذا يعني ان التراث قد اصبح عاملا معوقا عن النمو والتجدد ،فهو في نظر الشاعر لم يعد صالحا للاثارة لان الناس اطمانوا اليه واكتفوا به ورفضوا التعرف للجديد :

يا امتي

عددت اجيالا على هذه الربابه

كررت امجاد الرسول وكل امجاد الصحابه

كررت عقبة الف مره

كررت طارق الف مره

ووضعت من عندي الكثير

كذبت في اسف وحسره

بغداد يا بلد الرشيد

ماذا تبقى منك لم انزفه للوتر البليد

ماذا تبقى يا طليطلة الشقية من كلام
ماذا تبقى يا كنانة يا شآم
ماذا تبقى للصباح
ودمي تخثر في شراييني ووجهي مستباح

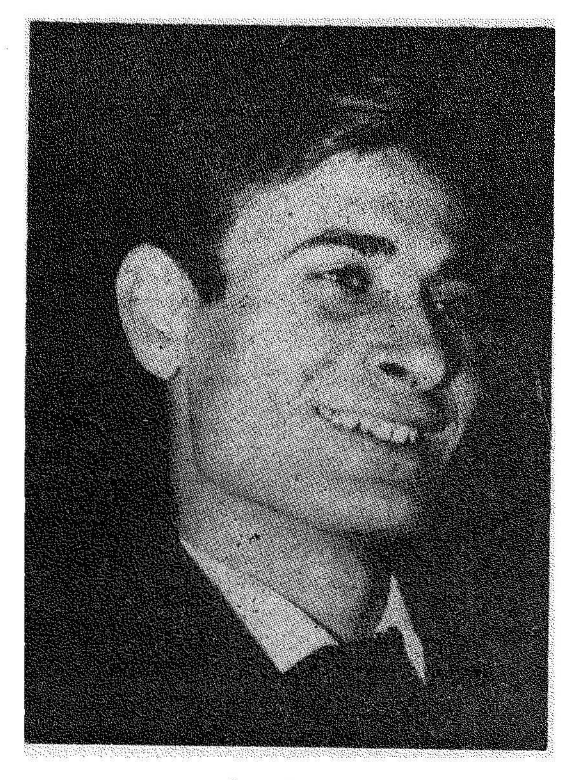
اطفالنا ملوا البطولات المكررة القديمه
سئموا سروجا كالحات صار فارسها الغبار
عافوا سيوفا لاكها الزنجار والذكرى السقيمه
كرهوا الرماح المشرعات على الجدار

وفي قصيدته « الميلاد » يتخطى سميح القاسم هذا المستوى نفسه فيرفض التراث جملة لان ذلك التراث لم يستطع ان يتفاعل في نفسه مع الحاضر :

ابي لا كتبنا الملقاة تحت نعال هولاكو
ولا فردوسنا المردود فردوسا الى اهله
ولا خيل الصليبيين
ولا ذكرى صلاح الدين
ولا جندينا المجهول في حطين
تشد خطاي للانقاض للمنفى
فمن حبي لاطفالي
اشيد مصانعا كبرى
وارتق معطفي البالي
وابني مسكنا حلوا ، واخلق جنة خضرا

وقد يختلف القارىء مع الشاعر في هذا الموقف الذي يبلغ حد الرفض التام للتراث ، ولكنه يحس بان الشاعر لا يتجنى بحيث ينسب الى التراث ما ليس فيه من عيوب ، وهو قد نشأ على حب ذلك التراث ولكنه لم يستطع ان يفيد منه في تنظيم الحاضر ، ولذلك فهو يرفضه ليتخلص من ثقل الولاء المزدوج . ومن اللافت للنظر ان القاسم لا يتجاوز نطاق التاريخ والشخصيات التاريخية الكبرى (التي تحس بانه رغم رفضه لها لا يزال يحترم دورها الحقيقي) حين يتحدث عن التراث ، بينما يحشد البياتي السياسة والادب وحياة المجتمع ،فيكبر من الصورة ليزيد من لهب الثورة ، ولا يتلاعب القاسم بشيء من الاحداث ، فهو يقر انه كانت لنا كتب داسها هولاكو تحت اقدامه وانه كان لنا جندي مجهول في حطين .. الخ، واما البياتي فهو يعرض تاريخا مبتكرا تماما ،فهو يعرف (دون ان ندري كيف) ان الشرق كان يغني عربات الفاتحين ،وهو يعلم (ولا ندري كيف) انه كانت لجرير ضحكة خاصة به ، وان البحتري كانت تجحظ عيناه وراء دينار جديد .

ويقترب محمود درويش من سميح القاسم في نظرته الى التراث ، ولكنه لا يقف وقفة طويلة عنده ، ولا يحاول ان يصرح بمشاعره على نحو عامد لا مواربة فيه ، وانما يعبر عن موت التراث في نفسه بان « اساطيره تموت » ولذلك فانه يبحث في الانقاض عن ضوء عن شعر جديد ، ولا ريب في ان الهزيمة قد جعلتنا بحاجة الى تاريخ جديد حافل بالاشراف والتقدم ،ولما كانت الهزيمة لا تدل على صدق الماضي ،فقد اخذ الشاعر بعد حزيران يتشكك في اصالة ما قيل عن هذا الماضي اولا ، ثم في صلاحية هذا الماضي للحاضر والمستقبل، وزادنا التقدم العلمي ايمانا بان الطرق ليست في الالتفات الى الوراء ، كل هذه حقائق قد تفسر هذه الثورة على التراث ، ولكن مثلما ان الازمة خلقت مباشرة تجريحا لحاضر الامة ومقوماتها ثم هدات تلك العاصفة بعد سكون الصدمة الاولى ، فكذلك هذه الحملة على التراث : انها ليست وليدة تبصر فيه ، تقبل ما يمكن ان يتحد مع التجدد وترفض ما يقف عقبة في سبيل التطور ، وانما هي جزء من تخمة الاكتفاء بتمجيد ماضينا وتراثنا غير انه لا بد للفنان من ان



محمود درويش

يعود فيدرك في لحظات الهدوء والتامل ان الامة العربية ليست بدعا في الامم ، وانه ليست هناك امة تنكرت لكل تراثها الماضي ورفضته مهما يبلغ حظها من التقدم والرقي في الحاضر .

* * *

تلك ملامح موجزة لما تركه حزيران من آثار ثورية في ادبنا، حاولت عرضها في هذا المقال مستعينا بامثلة منتزعة دون استقصاء او شمول ، ومنها يتضح ان نكبة حزيران بعد ان طبعت على صفحات الادب سمات سلبية مؤقتة ،عادت فافسحت لهذا الادب مجالا ايجابيا يتسم بالثورية والواقعية ، وزادت من التحام الفنان بالشعب، فاصبح يختار نماذجه الشعرية والقصصية من صميم هذا الشعب نفسه،وتحولت بالادب من وهدة الياس الى افق الامل حين انبثق الفدائيون من صفوف الامة العربية ، فوجد فيهم الادب تخفيفا لروح الامة ومثالها . ورغم المرارة التي انبثت هنا وهناك على اثر النكبة مباشرة فان الادب اتجه الى التعبير عن ارادة الامة في الصمود على طريق التحرر والثورة ومثلما كان الحاضر لفترة قصيرة محط نقمة الادب على اثر الهزيمة، فان الماضي لم يسلم من الاتهام ، بنسب متفاوتة حسب تفاوت الادباء في نفسياتهم ، ولكن الثورة على الماضي والتراث ، ما دامت تحتاج تحليلا وتمييزا وفرزا للجيد من الرديء فيه ، فان الشعر ـ ايا كانت قدرته على الاستيعاب ـ لا يستطيع ان يعالج هذه المشكلة ، ولا بد ان تعالجها القصة الطويلة والمسرحية .

ولكن كم نسبة هذا الادب الذي مسته اصابع حزيران ـ سلبا او ايجابا ـ الى الادب الذي عاش دون ان يحس باثره ؟ ذلك شيء ليس في الوسع استقصاؤه ، وان كان يجدر بنا ان نعيره اهتماما وان نوجد لذلك التعليل الملائم . ولكن مهما يكن من شيء فاني ارى ان ازدياد التلاحم بين الفنان والشعب وتوجه الادب نحو الايجابية والواقعية والنزوع عن الاحساس بالغربة ، كل ذلك سيزداد في ادبنا ومن ثم يكبر حظه من الثورية على مر الايام .

احسان عباس

الخروج من البحر الميت

« الى ثوار الجبهة الشعبية »

١ ـ هي والبحر

كعشب السطوح أنـا
كوديانك المقفرة
كوجهك لو كنت ناطورة للكروم ..
ملوّحة الخدّ ..
سمراء ، عارية الرأس ... تجريـن
تحت السماء
سمعتك قبل انحسار الفيوم وقبـل
خروج الظباء
وقبل تفرقنا في المنافي وقبل رحيل
العيـون
رحيلك ... لا ... لن يكون
رحيلك .. كالبحر كالشمس مثـل
رحيل المطر
تعودين عبر الشرايين قبل أفول القمر
تعودين مثل الحمام الى بيتك الاخضر
الابـدي
وبين جزائر هذا الزمان الغبي
تقيمين عرسا لابنائك الحمر جاءوك ..
من صخر هذي الجبال الابيه
رحيلك .. لا .. لن يكون
ولن يأكل البحر أطرافك الحجريه

٢ ـ عن الالوان وملحقاتها

اللون الاحمر ... لا
اللون الازرق ... لا
اللون الاخضر ... لا
لست اميرا حتـى أصبغ وجهـي
بالالوان
طينـة وجهي ،
شلالات شراييني
تنحدر وترتفع الى رأسي
الشعر النابت فيجسدي في صدغي
في السـاعـد
فلقد أعلنت خروجي عن طاعتكم
أعلنت على رأس الشاهد
ملعـون من يسمعكم
. . . .

هل تعرفني
اني من هذا الرمل الاصفر
اني من هذا الطين الاحمر
اني من ماء البحر الميّت
فيه ولدت .. أكلت العشب ...
طهوت الاسمـاك
واستنشقت هـواء البحر
وجبال الملح البيضاء
كانت ملهـاي
غابة بلوط تلعب فيها غزلان الصحراء
كانت فرحـي
اني من هذا الطين الاحمر
اني من هذا الرمل الولهان
اللون الاحمر لا
اللون الازرق لا
اللون الاخضر لا
لست أميرا حتى أصبغ وجهي بالالوان
وجهي من هذا الوطن المخمور
قلبي من هذا الزمن السكران
. . . .
ولكنني مثل عشب السطوح
وان جعت ... لكني لا ابوح
سوى للجبال التي أشعلت نارها
وللموج للرمل ـ يا سيدي ـ للتراب
كعشب السطوح
ولكنني لا ابوح

٣ ـ الليالـي

أتيتك لو تسمعين العويل
عويل المدائن ياحلوتي
أتيتك في النوم طيفا عزيزا عليك ..
مضت سنوات عليه
ولم ير وجهي وجهك .. قلت لنفسي
أزور الاحبه
ولو في المنام ... اتيتك .. نامت
جبال الرياح
وقالت وقالت وقالت
الى مطلع الفجر وهي تقول

ولكنها استيقظت في صهيل الخيول
بكت عندها .. وحكت انها ..
قد رأت طيفه .. لم تذق لقمة في
الصباح :
تحوّل طفلا ينام وحيداً ويصحـو
وحيدا ويبكي وحيدا
وتبكي الخرائب من صحوها
اتيتك في ليلة مرة .. لا اقول اسمها
وكنتْ أقصّ عليـك حكايا المدائـن
بعد الفرق
وأحكي عن الشجر المحترق
وعن قمر الشام كان محاقا
وصار زقاقا فدربا وصار طريقا
ولما بلوت الليالي رماني ...
الى جزر الموت فجرا ...
وصرت زمانا لقيطا
وقال : أعود سحابا وخمرا لكم في
المنافي
اعود لكم في عروق الصخور لكـي
تستظلوا بظلـي
تموتون تحيون مثل العصافير والنيل
مثل الحجارة

* * *

اذن صرت طفلا عجوزا
تذكـر في لحظة ـ واشتهى
اذن كل شيء هنا قد مضى وانتهى

٤ ـ محاولة للخروج

لما وافانا البحر وهاج
ورمتنا بالزبد الابيض موجات ..
تعلو تهبط تنفس تتوارى
خلف الصخر الوهاج
كنا نتسلق اعمدة الضوء البحرية
كان الموج سعيدا ... والاطفال ..
قيل لنا : ان العاصفة الرملية
سوف تجيء لكي تحرس اطراف البحر
لكنّ البحر أبى ـ والمدن اللوطية ـ
ضرب العاصفة الرملية بالسكين
والريح الشرقية غضبت
ورمت سفن الصيادين
فوق الشطآن الصخرية .

* * *

قالت امي : ان جزائرنا دوما خضراء
قلت لهـا :

بعد خروج الموتى يا سيدتي
من هذي المدن الصامتة العزلاء

٥ ـ الموتى وحقيبة الرحيل

تقولون قد شرّقوا غرّبوا قبّلوا
وشمّوا رياح الشمال البعيدة
وماتوا على صخرة بين بصري وحوران
ماتوا ...
على حجر اسود مقمر عشقته النساء
بكت حوله نجمة تستغيث بكت
حوله فاتنات الجزيرة
ولم يبك يوما عليه
امير الشياطين حامل الوية النار
للنار ...
شارب خمر الجزيرة

* * *

لقد جئتكم ـ في دمي شهوة ـ للفناء
وللمت قبل مجيئي اليكم
خرائط للمدن الفارقات
حملت لكم من كتاب الاماني عظات
حملت لكم من جنوب الجزيرة كوفية
وعقال
ومن جبل الشام ثلجا واشعار حزن
... ومال
رأيت أبي في خليج الرمال يبيع
الاسى للرمال
يغني لغزلانك الشاردات
يحوم ويصطاد وعل الجبال
وجدّي ،
اذا كنتم تذكرون الذي صاغ وهج
الحروف
وباع اللفات
وفي شاطىء النيل « شفت » خدود
البنات
وقلت : اذا احمرّ وجه البنيّة هاجت
جموع الرجال
لقد قلت يا سيدي ما يقال
وما لا يقال
ولم يبق الا نقوش الخرائب والمدن
النائمات
فماذا تقول
وماذا نقول
وماذا اقول
انا اعرف البئر ـ ياسيدي ـ والفطاء

٦ ـ ومرّت ظعائنهم

وكتلميذ او تلميذة
ها أنذا قدّامك أهذي عن وطني
واشير الى اللوح الاسود
والعالم بين يدي
وسأحكي عن وطن يأتيني في منتصف
النوم يصرخ بي :
يا مولانا ... أين القوم
قلت له : بالامس ظعائنهم مرّت
يا وطني
حاملة عطر العذراء
نا سية جسد العذراء

٧ ـ عن الرفاق والآخرين ـ تعليقات

اذن غدروا كالغدير ...
ومرّوا مرور السواقي
اذن تركوني هنا في مدائن لوط
التي هجرت حبها
اذن صرت مثل التماثيل مثل
الصخور ... التي قد عصت ربها
ـ لماذا ؟
لانك كنت كثير الكلام كثير السكوت
لانك تهرب من قدر اعرج لا يموت
لان البلاء اذا عمّ ....
نامت عيون المدائن تحت المياه
لانك لم تعص يوما اله
ـ لذا سأظل هنا في المقابر ..
تحت البحار التي لا تعيش
نعم وتموت هنا قبل يوم الخروج ..
وقبل قدوم الجيوش
ـ اذن غدروا كالغدير ومرّوا مرور
السواقي
اذن تركوني هنا مثل راع وحيد
يحوم ويسأل في الصحراء عن
الطاهرة
يحوم ويسأل في الحراء عن
الصحراء عن ..
الطير والخبز والماء والنجمة الشاعرة
يحوم ويسأل .....
بادية الشام ـ يا سيدي ـ كافرة
اذن غدروا كالغدير ومرّوا مرور
السواقي
اذن تركوني هنا مثل عشب السطوح
ولكنني .. لا أبوح

٨ ـ قبل الخروج بقليل ـ

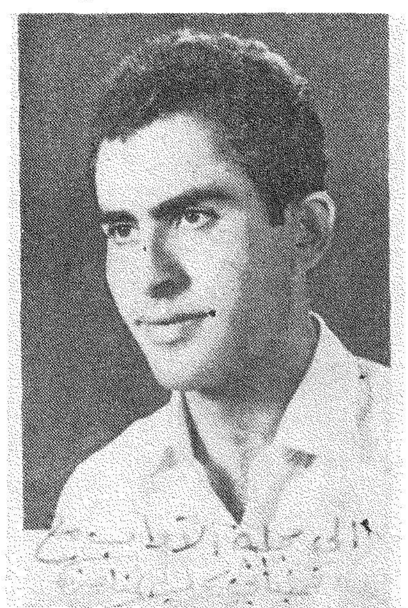
الموجة تجري خلف الموجه
وجبال الملح تذوب تذوب
وأنا انظر للمدن الفرقى في البحر ..
الميّت .. فأسم بالعرش
لو كل الدنيا غرقت .. ما كنت أتوب
وعواء امرأة يرتد الى جوف الارض
يغيب

٩ ـ النبي الذي خرج

خرج الشاعر من منفاه
خرج الشاعر من جوف البحر
خرج الشاعر من بين الاطلال
ـ يا أهل الارض افيقوا ـ
لكن الناس هناك
سكتوا .. حتى انتصر البحر
ونجوت أنا ..
وحدي كي اخبركم
ونجوت انا
وحدي
كي أخبركم

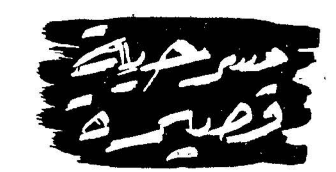
١٠ ـ الخروج من البحر الميت ـ

. . . .
. . . .
. . . . الشاعر



القاهرة **عزالدين المناصرة**

* « الخروج من البحر الميت » قصيدة طويلة نشرت في اماكن متفرقة وهذا هو الجزء الاخير .



موت المستر كارو





الثلج يتساقط ، المستر كارو مقيد الى المقعد رأسه منخفض ، ماريو يتمشى ،يطفىء الضوء ، يسود الظلام لحظة يدخن الفليون ، يأخذ الكأس المنصفة من على الطاولة ، يقترب من النافذة ،يلتفت بهدوء ، يتأمل كأسه ، يشرب ، يدنو من المستر كارو ، يضع الكأس على الطاولة .

ماريو ــ مستر كارو !

المستر كارو ــ (يرفع رأسه ، بهدوء) نعم

ماريو ــ الزمن ثقيل ! المستر كارو لا يجيب) وفي حالة الانتظار أثقل !

(يخفض المستر كارو رأسه) مستر كارو !

المستر كارو ــ (يرفع رأسه ، بسأم) نعم

ماريو ــ هل تسمح ؟

المستر كارو ــ ماذا ؟

ماريو ــ هل يزعجك ان أتحدث معك ؟ (المستر كارو لا يجيب) ان هذا الحاضر مرهق .(لحظة) هل تسمح ؟

المستر كارو ــ (خافضا رأسه) تحدث اذا شئت .

ماريو ــ لكن بلا حقد .

المستر كارو ــ (يرفع رأسه ، بيأس) تحدث كما تشاء . (يخفض رأسه)

ماريو ــ شكرا . (المستر كارو يرفع رأسه ، يتأمل ماريو ، يخفض رأسه) هل فكرت من قبل في الموت ؟ (المستر كارو لا يجيب) ما دمت قد سمحت لي ان احدثك فينبغي لك ان تجيبني .

المستر كارو ــ (رافعا رأسه ، بشرود) ماذا تريد ان تقول ؟

ماريو ــ اريد ان أقول : هل فكرت كثيرا في الموت؟

المستر كارو ــ (بهدوء خافضا رأسه) ليس كثيرا.

ماريو ــ (مديرا له ظهره) والان هل تفكر كثيرا في الموت ؟

(المستر كارو يتردد في الجواب . يلتفت اليه ماريو)

المستر كارو ــ (رافعا رأسه) ماذا تريدني ان اقول بالضبط ؟

ماريو ــ اسألك : هل فكرت ، مثلا ، من قبل ، كيف يمكن لك ان تموت ذات يوم ؟ (لحظة . يسدد اليه ماريو نظراته)

المستر كارو ــ لم يكن ذلك واضحا في ذهني (يخفض رأسه) .

ماريو ــ (يتمشى مديرا له ظهره) والان كيف ترى ذلك ؟

(المستر كارو يتردد . يلتفت اليه ماريو)

المستر كارو ــ (رافعا رأسه)لا اعرف . (يخفض رأسه . تمر فترة صمت . يملأ ماريو كأسه يحشو غليونه . يذهب الى النافذة . بعد لحظة يستدير) .

ماريو ـ (ينظر نحو السقف وهو يتمشى). هل فكرت ، مثلا ، في انه يمكن لك ان تموت ولا يكون لك قبر معروف ؟

المستر كارو ـ (رافعا رأسه) لم أعد اذكر .

ماريو ـ (ناظرا نحوه) هل رأيت ، مثلا ، قبرا بدون زهور ؟

المستر كارو ـ (مترددا) نعم .

ماريو ـ (باهتمام) أين شاهدت ذلك ؟

المستر كارو ـ أثناء الحرب .

ماريو ـ فقط ؟

المستر كارو ـ نعم . هذا ما أذكره .

(يخفض رأسه . يدير له ماريو ظهره وهو يتمشى . بعد لحظة يلتفت اليه) .

ماريو ـ يبدو انك لم تشاهد قط قبور الفقراء . (يتمشى) لا . ليست هذه هي الكلمة . من السهل الحصول على زهور وحشية . اريد ان اقول (بقوة) قبور الغرباء . (يلتفت ماريو بهدوء . يرفع المستر كارو رأسه) قبور المنفيين . (بهدوء اكثر ، ممددا كلماته) قبور الذين لا اصدقاء لهم . (لحظة . يخفض المستر كارو رأسه) قل لي يا مستر كارو : ألم تشاهد حقيقة قبر انسان غريب ؟

المستر كارو ـ (يرفع رأسه . يبدو عليه قليل من الاندهاش) قبر غريب ؟

ماريو ـ (بتأكيد) نعم ، قبر انسان أدركه الموت قبل أن يكون له صديق ، قبل ان يعثر على صديق يضع له الزهور على قبره .

المستر كارو ـ ربما . (يخفض رأسه) .

ماريو ـ كيف ربما ؟

المستر كارو ـ لم أعد اذكر بوضوح . (يتأمله ماريو لحظة) .

ماريو ـ مستر كارو !

المستر كارو ـ (يرفع رأسه) نعم .

ماريو ـ قل لي : أرأيت فئرانا ميتة في حياتك ؟

المستر كارو ـ (باستغراب) فئران ميتة ؟

ماريو ـ نعم ، فئران ميتة .

المستر كارو ـ نعم ، رأيتها .

ماريو ـ (باهتمام) أين رأيتها ؟ (يطرق المستر كارو رأسه قليلا) في منزلك ؟ في حيك ؟ أم بعيدا ؟

المستر كارو ـ (رافعا رأسه قليلا) لم اعد اذكر بوضوح .

ماريو ـ (يدير ظهره . يتمشى . بقليل من السخرية) آ ! اني أفهم . بدأت افهمك الآن . (يأخذ كأسه ويشرب . يخفض المستر كارو رأسه بتعب . يفتح الراديو . يرفع المستر كارو رأسه قليلا . موسيقى ليلية هادئة . يخفض رأسه . يلتفت) مستر كارو ! (يرفع المستر كارو رأسه قليلا) هل تعجبك هذه الموسيقى ؟

المستر كارو ـ لا بأس .

(يملأ كأسا أخرى . يحمل الكأسين . يقترب منه بهدوء) .

ماريو ـ انه الويسكي . هل يعجبك ؟ (المستر كارو لا يجيب . يدني الكأس من شفتيه . يشرب المستر كارو) نخبك . (يشرب . يخفض المستر كارو رأسه . يتمشى ، يملأ الكأسين . يحمل له كأسا اخرى . يشرب المستر كارو بهدوء) ليس ما هو افضل من الويسكي في مثل هذه الظروف (يتمشى بهدوء . يملأ كأسا أخرى . يشرب المستر كارو . يخرج علبة سجائر . يضع سيجارة في فمه ويشعلها له . يدخن ورأسه مرفوع إلى فوق . يخرج المسدس من جيبه . يفحصه . يعيده الى جيبه . يذهب ويطل من النافذة . يلتفت . يتأمل المستر كارو . يذهب ويغير موجة الراديو . موسيقى) انك محظوظ يا مستر كارو . (يتطلع اليه المستر كارو) محظوظ . (لحظة) هل تعرف لماذا ؟ (ببطء) لانك ستموت ميتة نقية ، سعيدة . لا . ليست هذه هي الكلمة . ما أريد ان اقول ان الذي هو مكلف بتنفيذ الحكم فيك لا يحقد عليك . (لحظة) ان شئت يمكنك ان تموت وانت تبتسم . اما انا فسأشعر بأسف شديد عليك . (لحظة) انك ستموت ، هذا لا شك فيه . لكن لا أحد سيعرف كيف سيحدث هذا الموت . (لحظة) انت لن تفكر لا في نفسك ، لا في قتلك ، ولا في من قتلك . أنت ستمضي ، وانا سأظل اتذكرك طول حياتي . (لحظة) ستكون لي مشاكل أخرى مع اشخاص آخرين لا أعرف من أي نوع ستكون . (يترك المستر كارو عقب سيجارته يسقط على الارض . يشعل ماريو غليونه) على بعد مائة متر من هذا المنزل سيكون لك قبر من ثلج . قبر لا ربوة له ، لا علامة رأس ولا علامة رجلين . انك ستموت دون ان تخلف وراءك أثرا . (لحظة) كطير على شجرة او كسمكة في الماء . (يتمشى) مستر كارو !

المستر كارو ـ نعم .

(يملأ كأسا . يشرب المستر كارو بهدوء) .

ماريو ـ هل ازعجك خيالي هذا عن موتك ؟

المستر كارو ـ (محتفظا بكبريائه) أنت حر .

ماريو ـ (يضحك ضحكة خفيفة عصبية) انت تجعلني سخيفا يا مستر كارو . (لحظة) من حسن الحظ لا أحد شاهد علينا . (لحظة) اني لا امزح معك . لو كان معنا هنا شخص آخر لما كنا منسجمين هكذا . (لحظة) أتريد سيجارة اخرى ؟

المستر كارو ـ شكرا .

(صمت قصير)

ماريو ـ قل لي : هل أنت حاقد عليّ ؟

(لحظة)

المستر كارو ـ لم يعد يهم أي شيء .

ماريو ـ أوضح كلامك .

المستر كارو ــ لم يعد يهم أيضا وضوح كلامي او غموضه .

ماريو ــ هكذا اذن (لحظة . يملأ له كأسا إخيرى) يبدو ان الويسكي يشجعك على تحمل أقسى لحظات حياتك . (يدني الكأس من فمه . يتردد المستر كارو في الشرب) اشرب يا مستر كارو . لقد وعدتك ان تموت ميتة شريفة . (يشرب) لك ان تحتفظ بكل كبريائك ، لكن دعنا نكن طبيعيين في ظروف غير طبيعية . ان ما هو طبيعي حقيقة ينبغي ان يتم في ظروف غير طبيعية . (يملأ لنفسه ويشرب دفعة واحدة) بدأت أحبك يا مستر كارو ! (لحظة) معذرة اذا اقلقتك بأسئلتي . (لحظة) من المؤسف ان تكون ضحيتي وانا منسجمين هكذا . (لحظة) انني حرّ فقط في قتلك كيفما أشاء . (لحظة) هذه هي افضل الظروف التي املكها . ان ما يهمهم هو ان انفذ اوامرهم في الوقت المحدد ، والا يبقى لجثتك أثر ، هذا ما تلقيته منهم عند مجيئنا الى هنا . لهذا أريد لك ميتة شريفة ، دون حقد . (لحظة . يرن التليفون . يخفض الراديو . يرفع السماعة) آلو ! نعم . كل شيء مهيأ . الآن ؟ طيب . (يلتفت نحو المستر كارو بأسف) وبعد ذلك ؟ طيب . اذن لن يأتي أحدكم (لحظة) طيب ، انتظروني . بعد نصف ساعة سيتم كل شيء . (يضع السماعة . يملأ كاسين . يشرب المستر كارو كأسه بكبرياء) . نخب شجاعتك يا مستر كارو . (يشرب) .

المستر كارو ــ أرجوك ألا تخطيء .

(يخرج المسدس . يفتح صوت الراديو عن آخره . موسيقى هادئة) .

ماريو ــ (يخفض الموسيقى) هل تريد ان تقول آخر شيء ؟

المستر كارو ــ (رافعا رأسه بكبرياء) لا ، شكرا .

ماريو ــ أتريد ان تشرب اكثر ؟

المستر كارو ــ شكرا .

(يفتح الراديو عن آخره . يسدد على القلب . يتبادلان نظرات الود . يخفض المستر كارو رأسه) .

المستر كارو ــ (بقوة) أطلق من فضلك . (يطلق . يسقط . يذهب ببطء ويغلق الراديو . تمر لحظة صمت)

ماريو ــ قبرك لن يعرفه سواي يا مستر كارو . قبرك مثل قبر هابيل . هل شاهد احد قايين يدفن هابيل ؟ (يفتح الراديو . يغير الموجة ، يبحث لحظة : موسيقى كلاسيكية حزينة . يتأمل لحظة . يملأ كأسا ويشربها دفعة واحدة . يلقي نظرة على الجثة الهامدة . يطفيء النور . تسمع طلقة) .

ستار

طنجة (المغرب) — محمد شكري

الحبُّ والثورة

يا واحـة
حيث استرحت ، كانت الظل
وكانت ، ان ظمئت ، الماء
اني شتلت باسمك الحياة
على ضفاف الرمل فاخضرّ ثرى
واعشبت حصـاة
واورفت عبر صهيل الريح والعراء
آثار مهر فارس غريب
ضلّ ــ كما تنبئنا الصحراء ــ طريقه ..
ومات بين الظل والكثيب
يا رحمة الحبّ على الغريب

* * *

حبيبتي يا شمس
على الطريق .. يعبر الصباح
على خيوطها .. ويستحم
في شاطئهـا الاقاح
على شفاهك الرطاب غمغمات
من عنف الحانـي ..
وفي عينيك من نضالنا اصرار
وعبر أنفاسك أستاف
ــ كعطر جرحنا ــ بهـار
ومن نقاء صوتك المخمور ذوّبت
انتظار الكـأس
حبيبتي يـا شمس
بأسمك غنيت وباسم الشعب
« يا ذلنا يا أمس ..
يا شهقة الجوع ويا انتفاضة الظمأ
نحن صفعنا وجهك المربدّ
كفنّاه بالميـلاد
يا ليل ... يا ليلا على انفاسنا انطفأ
انا لاحلامـك بالمرصاد »
حبيبتـي ...
وباسمك الامير غنيت وباسم الشعب
« يا شاطىء الربيـع
يا بيدرا من ثورة وبيدرا من قمح
اني عبرت موجـة الخواء
أحمل في يديّ جرح
أحرقه .. دعني ، على ساحلك الوديع
احرقـه
أجبل من رمـاده غذاء
وفرحـة ، وحب »

* * *

حبيبتي يا رعشة الثورة والحصاد



محمد راضي جعفر

العراق ، بصرة

الأخذ بالثأر

قصة

بقلم محمد نفاع

● عندما اقول ان الطاحونة والطحان شيئان عزيزان علي للغاية فأنا لا ابالغ ، فهذا الحجر الضخم الملطخ بالطحين والذي يزن اطنانا كثيرة ، والقوس الحديدي الكبير ، والماكنة والداخون، كلها اشياء لها في نفسي ذكريات عميقة . السبب ، ليس لانها تطحن القمح ، ولا رؤية نساء الاغنياء يجمعن بقايا الدقيق عن الارض والاخشاب المعلقة لعمل خبز على شكل اقراص ضيقة تطعم للكلاب مع قطعان الماشية ،ولا رؤية الفقراء يجمعون ذلك لانفسهم .. السبب يرجع الى ما حدث قبل سنين . في ذلك اليوم لم يكن احد من أهل القرية يتوقع اشياء غير عادية ، فقد صحا الجد بعد « عيانة » قوية استمرت اسبوعا كاملا من المطر والبرد والرياح الشديدة المتواصلة ، كان يبدو أن الدنيا قد انزلت كل ما عندها من خير بسخاء حتى امتلأت البركة وتفجر النبع من الصخور ، وحبت على الارض زحافات كسولة فيها بقع صفراء نسميها عندنا « ابو دافلين » ، تلت ذلك ايام صحو مشمسة ، والبخار يتصاعد من الارض ، وحطت رفوف العصافير على نبات السويد والقاتل والعليق، والشحرور ينبش تحت اشجار الزعرور يفتش عن بقايا الثمر بين العفن. هكذا اتصور الان ما اقول ، اما عندها فكنت مغلوبا لا اقدر على المشي رغم اني في السابعة من عمري ، والغلب ليس جديداً في القرية ، فقد حدثت حوادث مماثلة ،ويعللون ذلك بان الام حملت بالجنين في ليلة وقفة او ليلة عيد . كان كل اسمي « المغلوب » . وجرب أهلي المساكين عدة وصفات لشفائي ولم تنفع .

في ذلك اليوم المشمس الداهيء خرج الناس الى الحقول لزرع القمح ، والكسالى لبسوا معاطفهم وتسكعوا في الازقة وعلى السطوح يقولون ان الارض وحل ، وحرث الوحل محل . كنت انا على سطحنا الخشبي وحولي أمي وبعض النسوة يرتقن الثياب ، عندما سمع صوت عميق من جهة الجبال البعيدة المرتفعة .. وانصت الناس وهدأت كل ضجة في القرية ، وتوقف الاولاد عن اللعب بعد ان اسكتهم المارة باشارة من ايديهم . وجاء الصوت الغريب من جديد ، وسمعت الناس يقولون : « دبة صوت » . وراح النسوة يهمسن بان الحرامية طبوا على المعزي ، لكن الصوت المتدحرج اسكتهن :

« جاي يا غلمان جاي !! مروتكم يا شباب !! جدعان مقتول في خلة بير الشيخ » صرخت امي بضعف ووقعت مغشيا عليها . وولولت النسوة ونظرن الي . كان جدعان هو اخي الوحيد . مرت لحظة صمت ثقيل ، واصيبت بحيرة وحزن وكبلني الخوف ، شعرت بثقله وقسوته اكثر من المرض ، وأمي على بعد خطوات مني ـ لو استطيع المشي ـ تشبه الاموات . ارتفع لغط الناس في البلد وفي الحقول ورد «فضول» وهو شاب جدع :

« سمعناك .. اجيناك » .. واطلقت عيارات نارية فانقطع الصوت.

ـ « بلا معارضة في حكمة الباري ! لو يقبض روح المغلوب ويخلي السليم لاهله » ، هكذا سمعت واحدة من النسوة تقول . وفهمت ما تقول . اما انا فكنت اشعر ان أبي وأمي واخي جدعان كلهم يحبونني كواحد منهم ، واحبهم بكل قدرتي .

صبوا الماء على وجه أمي فافاقت وتلفتت حولها وتركت المكان مهرولة والنساء في أثرها . وتقاطر الناس جهة الطريق الصاعد في الوعر على الخيول ومشاة ، وأبي حتما ذهب من الحقول معهم . واجتمع العجزة في الطرقات ، وصعد بعضهم على السطح ، ينظرون الي بشفقة ، شعرت بوحشة وتجسم لي المرض كاقسى ما يكون ، عندها شعرت حقا بالغلب وأنا أرى الاولاد يصعدون الهضاب والصخور بخفة وبنشاط ، انهم يمشون ، سوف يقصون علي ما رأوا هناك ، وجه أخي ، كيف .. والدم على الارض والثياب والعصا ، اما انا فكل ما اعرفه ان اخي مقتول في خلة بير الشيخ ، وتخيلت ذلك المكان رهيبا عابسا .

ـ « خلة بير الشيخ كل عمرها مربط للرجال ! » قال الشيخ على العكاز .

راح الوقت يمر متثاقلا والناس حولي يحصون من مات شابا :

ـ « تفاحة » ماتت في لدغة عقد الجوز ، ظلت على الدخانة ، « مسعود » راح يحرق في ارضه يوم شرقية لعبت النار في ثيابه واخواته معه ، صراخ وبكا وهو يركض من « حلاوة الروح » رايح جاي حتى قطع لحمه وقلب وجهه اسود مثل العطبة ، ربما أخي يكون قد ذبح مثل الغنمة ، او ضرب سكينا في خاصرته فاندلعت امعاؤه على البلان والارض ، عندها فقط ارتجفت وشعرت بحب جارف لاخي جدعان . اشتد وهج الشمس في الظهيرة ، وإذا راح طير في الجو ، او حط بوم تائه على الجوزة الكبيرة العارية قلت ان ذلك له علاقة بموت اخي ، وان الكروم الجرداء ، والارض المحروثة والوعر كلها اشياء لها صوت واحد، لها صفير عميق وتتحرك ، واني أسمع بعض الكلمات سابحة في الجو ، ووراء الجبال العالية يوجد عالم مجهول موحش . ظل المكان هادئا والقرية مقفرة حتى بدأت العصافير تطير في جماعات ترتفع وتنزل صوب الوعر للمبيت والماشية تعود بكسل الى الحظائر والنهار يولي ببطء ، لم يبق منه الا نور باهت بين الزوال والليل ، عندها سمعنا جلبة واصواتا، وتحرك شيء في جسدي ، وأنا استذكر قول الناس بان القتيل والماء الجاري والراكد والقبور والنائم كلها اشياء لها وهرة في الليل .

في ساحة القرية اشعلت النار في كوم هائل من الحطب اليابس ووضع نعش أخي جدعان في الوسط ، ولما ازيح الغطاء بدا وجهه ميتا حقا ، ساد الوجوم والحزن بعض الوقت تكلم بعدها فضول :

جرح بلادي

صار المقعد جزءا مني ،
والغرفة تسبح في الظلمه ،
تتأرجح في صحراء العتمه ...
انظر حولي : لا نجمه ،
لا ضوء ... ماذا ؟ أين أنا ؟
أسمع أنات الاشجار ،
لا أفهمها ، فالاشجار
ليست أشجار بلادي ،
ليس لها أسم في لغتي .
اذكر : قالوا لي : تفاح .
هذي واحدة ، كلها ...
طعم التفاح غريب في الغربه ،
أوراق الاشجار ، حفيف الاشجار ،
زقزقة العصفور ، خرير الانهار .
أسمعها ، أسمع صوت الغربه ...

صوت الغربة في أذني
وطعم الغربة تحت لساني :
مر هذا الشكر . ليل
شمس الغربة في أجفاني ...
صار المقعد جزءا مني ،
والغرفة تسبح في الظلمه ،
والاشجار تئن مع الريح ، ولكن
حتى الأنّة في الغربة أنّة غربه ...
عطشان ، وماء الغربة لا يرويني ،
أنقى من ماء بلادي – قالوا –
لكن لا يرويني ...
أسماء أحبائي ناقوس
يقرع في رأسي ، يوقظني ،
يحملني نحو بلادي ، يزرعني
في أرضي ،
يترك بعضي يبحث عن بعضي ...
جرح بلادي نار تصعد في احشائي ،
أصرخ : آه ،
اقبلني في ملكوتك يا الله .

كانتربري

اديب صعب

– بلدنا اصيلة واهلها طياب لا يضمرون الشر لاحد ، علاقتنا مع بلاد الجيرة مالوفة ، نعيش على كد ايدينا ، ارضنا بسهلها وجبلها غالية علينا ، جدعان قتل والقاتل مجهول وسرق الجمل والطحنة ، المطحنة بعيدة ، يمكن قطاع الطرق يعيدوها ، الحرب تركت الناس بلا اكل ، والجوع كافر ، ثار جدعان امانة في رقابنا ، لكن المشكلة تبقى ، تعالوا نبني مطحنة في البلد على اسم جدعان ، ارضنا غليلة ونقطع طريق الشر على من يضمره .

كان الناس ينصتون بشدة الى هذه الكلمات ، وهتفوا مؤيدين الراي الصواب .

– ابني نقوط اسامح في دمه لراي فضول والحاضرين . قال ابي وقد غص بالبكاء ، وظلت امي طريحة الفراش تهذي من الاسى .

كاد الحديث عن اخي جدعان يغيب عن السنة الناس ، لان الجميع بما فيهم والدي انهمكوا في العمل .. الحجارون يقطعون الحجارة والجمال تنقلها الى حيث يبنون الاسس والقناطر والجدران ، والنساء ينقلن المياه للعمال في الوعر ويقدن الجمال ويحضرن الرمل من الاودية والسيول ، ولان العمل يقابله ثواب ، عمل أهل القرية يوما كاملا لحساب العجزة والقصر امثالي حتى نكون قد شاركنا ، اما عم « نعومة » فقد صنع عجلات للآلات الضخمة في البلدة الكبيرة حيث شوارع الاسفلت ، وهب الجميع لاحضار المطحنة ، الرجال والدواب .

في ذلك اليوم بالضبط وعندما سمعت القرية اصوات الحداء والاهازيج واجراس الجمال وصوت الناي والارغول كلها ترافق آلات المطحنة ، كانت خالتي قد وضعتني في قفة من القش وحملتني على راسها ودارت على البيوت :

– اعطونا للمغلوب شي حتى يقوم يمشي !! فينهال الزبيب والتين المجفف علي ، ووصل الجمع ، وحدا الشباب فوق راسي ومدوا لي ايديهم ، وشعرت بدم حار يجري في عروقي ، وبعصبية ونخوة في رأسي ارتجفت بشدة وصرخت من قحف راسي وانا اقف لاول مرة في حياتي ، وعمرت حلقة الدبكة واطلقت الزغاريد وركض الاولاد الى امي التي جاءت شاحبة تلهث تقبلني ودموع الفرح تسيل على وجهها ، وانا الى اليوم اشعر بنفسي مدينا لمطحنة أخي جدعان واتردد عليها .

حيفا (فلسطين)

محمد نفاع

« جريدة « الاتحاد »

الفنان الثوري

بقلم سالم جبران

كثيرا ما يكتب النقاد البرجوازيون في معرض دفاعهم عن « حرية » الفنان المطلقة انه من غير الممكن ان نناقش الفنان حول موضوعه ولا حتى حول كيفية عرض موضوعه .. ومن غير الممكن ان نطالب الفنان بتصوير الواقع ، لان الفن ليس – اصلا – انعكاسا للواقع بل لذات الفنان ، هذه الذات الحرة تماما ان تنسلخ عن الواقع ، ان تتجاهله ولا تعترف بوجوده . وكثير من المدارس النقدية البرجوازية المعاصرة يقول ان الفنان لا ينتج للمجتمع ، وان الفن ليس اكثر من عملية « تجلي الذات للذات » . باختصار : يضعون الذات في تناقض تام صارخ مع « المجموع » ، مع المجتمع .

وهذا المنطلق الفكري ضروري للنقد البرجوازي لتبرير مختلف الموضات الادبية والفنية البرجوازية المعاصرة ، لتبرير عزل الفنون عن ساحة المعارك الاجتماعية التي تهز عصرنا وكوكبنا .. فهل الفنان ، فعلا ، يعكس في فنه ذاته فقط ؟ وهل الفن هو نتاج النزوات الطارئة والعواطف ، فقط ؟ وهل صحيح انه لا توجد حقيقة موضوعية ، لا توجد مقاييس جمالية موضوعية في النقد الفني ؟

***

يتناسى النقاد البرجوازيون ، احيانا ، وهم يتحدثون عن الذات وعن المجموع ان المجموع ليس في حقيقة الامر الا **مجموع الذوات** وان الذات ليس الا **جزءا من المجموع** . ان مصالح الذات قد تتناقض مع مصالح المجموع ولكن هذا هو تناقض الجزء مع الكل ، وجنبا الى جنب مع التناقض توجد المصالح المشتركة . من هنا ، فان التناقض بين الذات والمجموع ليس تناقضا عدائيا . **ان طمس ذاتية الفن ، خاصيته ، طمسا تاما في سبيل المجموع هو خطأ مثل المبالغة المطلقة في ذاتيته ووضعها في تعارض مع المجموع** . والفنان الحقيقي هو الذي يعرف مكانه في المجتمع ويفهم علاقته الديالكتيكية بالمجموع وبحركة التاريخ ، يؤثر عليهما ويكيف نفسه لمتطلباتهما في نفس الوقت . ومن السخف الذي لا يصمد للجدل ان يدعي احد ما ان بامكان الفنان ان ينعزل عن العالم ، ان يتجاهله وان الفن هو نتاج الذات الباطنية المنسلخة عن الواقع . ان اي فنان ، مثل اي انسان يدخل في علاقات اجتماعية كثيرة ومتشابكة ، مع الناس ومع المجتمع .. في صراع مع هذا وفي تحالف مع ذاك .. وفي اطار فرز المصالح في المجتمع الى مصالح طبقية فليس في مقدور اي فنان ان يكون « حياديا » .. فهو مدعو ، بالضرورة ، الى اتخاذ موقف . وفي مجال عمله الابداعي فان موقفه الطبقي والفكري والايديولوجي والفلسفي يكون خلفية عامة ، ينبت فوقها عمله الادبي او الفني . وحتى اولئك الفنانون الذين يقولون بانعزال الفن عن الحياة ويقدمون طلاسم فنية انما **يعكسون موضوعيا** ، نفسية الطبقات الحاكمة الرجعية المتفسخة فكريا واخلاقيا ، والتي – حين لم تعد بحاجة الى الكشف، الى التفتيش عن مستقبل – تغرق في وحل اللاعرفانية .

ان التاريخ كله ، وتاريخ الفنون ايضا ، **يؤكد** ان الطبقات التقدمية كانت دائما متمسكة بالجانب **العرفاني** للفن ، ترى في الفن سلاحا لكشف العالم – **من اجل** تغييره ، بينما الطبقات الرجعية تكتفي **بمطالبة الفن** ان يكون مسليا ، ملذا . والصراع الضاري في عصرنا حول الفن ، ماهيته واهدافه ، ليس جديدا .

ان الفن الخالد عبر العصور هو الفن الذي تمكن ان يكشف **جوهر عصره** ، ان يكشف الطابع المتناقض للواقع ، وان يشير الى القوى الغاربة والقوى الصاعدة ، متحيزا الى القوى النامية ، الجديدة، التقدمية . ولا شك ان كشف الفن للنفس الانسانية لنقاط ضعفها وقوتها ، انحطاطها ونبلها ، هو ايضا انعكاس

للواقع المادي .. كل الفنانين الكبار عبر التاريخ كانوا فنانين في جبهة القوى الاجتماعية الصاعدة ، ومن هنا ، فصحيح تماما التأكيد ان احدى الميزات الاساسية للفن الانساني عبر مسيرته ، كانت رفض الاستسلام للواقع ، معارضته من جهة واستكشاف المستقبل من جهة اخرى. ان تحسس القادم قبل قدومه والاندماج بحركة التاريخ بحيث تصبح قضية المجموع هي هي القضية الفنية للذات ـ هما ميزة من صميم ميزات الفن وهذه الميزة هي **ميزة عرفانية** . ولكن الفنان الحقيقي العارف والموهوب معا ، كان يقدر دائما ان يظهر جمال عملية سير التاريخ قدما ، جمال التفتيش عن المستقبل .

وهل نرى الفرق بين العلم والفن . العالم ، حين يصل الى الاستنتاجات العلمية ، بعد التجارب الطويلة والعميقة ، يقدم خلاصة ، استنتاجا ،نظرية علمية صرفة لا دخل لذاته فيها . بينما في الفن القضية تختلف تماما. الفنان يتناول الظاهرة « النموذج الاجتماعي » بالدراسة والتشريح ، يهضم فكريا وعاطفيا جوهر الظاهرة ، يتلقى انعكاس الظاهرة في وجدانه . وهو لا يقدم هذا الانعكاس كما هو ، في عمله الفني ، بل ان الانعكاس يتفاعل مع ذات الفنان . الفنان ليس مصورا يتلقى الانعكاس ويرده ، ليس ناقلا سلبيا ، ولكنه « يتعامل » مع الانعكاس ، يغيره ، ويقدم عملا هو **موضوعي وذاتي معا** ، هو مزيج من انعكاس الواقع الموضوعي والاحساس الذاتي للفنان .

من هنا فصحيح تماما القول ان احداث الرواية الناجحة ـ لم تحدث في الماضي ولا يمكن ان تحدث في المستقبل ، مع انها قد تكشف الظلال في الماضي وتسلط الضوء على المستقبل .

والتغير المستمر للواقع من جهة ولنفسيات الناس من جهة اخرى هو الضمان الاكيد بسخف كل النظريات التي تقول ان الادب والفن يواجهان عملية .. الانقراض .

***

قد يطرح سؤال : اذا كان الامر كذلك ، واذا كانت ذات الفنان تتدخل في انعكاس الواقع في وجدانه ، فالفن ليس حامل حقيقة موضوعية وبالتالي فليس الفنان مطالبا بتقديم الحقيقة .

وهذا الراي يتناسى ان ذات الفنان ليست مستقلة عن الواقع هي ايضا ، وان مزاجه وشعوره ورغباته يحددها مجموع علاقاته مع المجتمع ومصالحه التي هي ، في آخر الامر ، مصالح طبقية . من هنا فذات الفنان تعكس موقفه من المجتمع ، وطريقة تفاعله مع الواقع تعكس موقفا فلسفيا طبقيا مع العالم .

الفنان الرجعي يتفاعل مع جزء من الواقع ويؤثر على المجتمع في اتجاه **المحافظة على الوضع القائم ، تخليد العلاقات القائمة** ، بينما الفنان الثوري يتفاعل مع الواقع في مجموعه ، في شموله ، ومن خلال النظر الى الجوانب المتناقضة للواقع ، يرى بذور الجديد في القديم ، يرى صعود القوة التقدمية حتى وهي في الجنين ويرى انهيار الشائخ حتى ولو كان في أوج تسلطه .

الفنان الثوري يصور الواقع تصويرا موضوعيا ، بمعنى رؤية القوى الصاعدة تاريخيا .. من هذه الزاوية فالرغبة الذاتية للفنان الثوري تتفق ـ وتصل احيانا الى حد الالتحام ـ بحاجات التطور الموضوعية .

ان غوركي في رواية « الام » لم يقدم عملا فنيا رائعا وحسب **بل قدم عصارة مركزة لحقيقة اتجاه التاريخ في روسيا** . وقبل غوركي ، فان تولستوي ودستويفسكي وتشيخوف ، من خلال تشريح الواقع تشريحا فكريا ـ فنيا ، **قدموا في مجموع ادبهم ادانة فكرية وسياسية وخلقية للمجتمع القيصري الروسي** ، وبشروا بحتمية ميلاد جديد ما ، افضل من الموجود ، حتى ولو كان هذا بالنسبة لهم غامضا ، مبهما .

وهذا التحليل يمكن القيام به بالنسبة لادب كل شعب وشعب ، كل مرحلة ومرحلة . ان دراسة عميقة « ليوميات نائب في الارياف » و « عودة الروح » كافية ليس فقط لاخذ صورة صادقة عن المجتمع المصري في فترة كتابة توفيق الحكيم لهاتين الروايتين العظيمتين ، ولكن ايضا لفهم موقف الحكيم من الواقع الذي يصوره . وليس صعبا ملاحظة ادانة الحكيم للواقع التعيس الذي يصوره ، وتبشيره ، بالتلميح الفني ، بحتمية ميلاد قوة جديدة ، بحتمية التغيير . وهنالك امكانية لتقديم امثلة بدون حدود ، على هذا . وليس صدفة ان ماركس كتب مرة ، ان من الممكن دراسة المجتمع الفرنسي في عهد بلزاك من خلال رواياته احسن مما يمكن ذلك اعتمادا على

كتب المؤرخين الفرنسيين في تلك الفترة . وهذا الصدق في تقديم الحقيقة الموضوعية لم يفقد بلزاك القدرة على الاخلاص للفن والاهتمام بالجانب الفني ــ الجمالي لعمله الادبي .

***

وليس صعبا ملاحظة ان ثمة توازنا معينا بين الجانب العرفاني والجانب الجمالي في العمل الفني الجيد . ان عملا « يوجه » القارىء بدون ان يربي في احساسه القدرة على تذوق الجمال ، القدرة على ان يحلم بما هو اجمل من الموجود ، هو **كرز سياسي** غير ناجح فنيا ، مهما كان مخلصا ، فعلا ، لقضية التقدم . ومن هنا ، فالفنان مطالب ليس فقط بالدعوة للتقدم وانما ، ايضا ، بكشف سحر وجمال عملية التقدم من جهة . وهو مطالب بأن يدخل الواقع ، من نقطة غير تلك التي يدخل منها الآخرون الواقع . وتناول ماياكوفسكي للواقع يختلف عن تناول بريخت ، ورؤية بريخت للواقع تختلف عن رؤية بابلو نيرودا .. وهكذا .. والقضية هنا ليست مسألة اختلاف في الاسلوب الخارجي ــ اللغة والموسيقى ــ وانما ايضا في الاسلوب الداخلي الفكري . من اية زاوية تدخل الواقع ، اية مادة تستخدم في مختبر العمل الابداعي ــ هذه قضية هامة ، بل وحاسمة ، في اعطاء العمل الفني الذاتية الخاصة ، الضرورية ، للفنان . والفنان الثوري مطالب بأن يغني ذاتيته بالثورية ، وان يغني ويجمل الثورية بما يمنحه لها من ذاته ،عند عملية الابداع الفني .

من هنا ، فليس صعبا كشف السخف والتزييف في محاولة تصوير النقاد البرجوازيين وكأن الادب الثوري اشبه ما يكون بمجموعة من الحجارة المصاغة طبقا لقوالب موحدة وتصوير المبدعين الثوريين وكأنهم يطرحون ذاتهم جانبا حين يرتبطون بقضية الثورة . ليس هنالك تزييف افظع من هذا لماهية الفن الثوري ، حيث تتفاعل وتندمج الذاتية مع الحركة العامة للمجتمع في تناسق جميل ، جديد ، هو الاساس لجمال الفن الواقعي الثوري .

وباعتزاز يمكن القول ان اجمل الاعمال الادبية والفنية للقرن العشرين قدمها للانسانية فنانون وكتاب اعطوا حياتهم للقضية الثورية . والاتجاه الواقعي الثوري في الادب والفن لا يخاف ولا يرفض « الاختلاف » في الشكل بين فنان وآخر ، بين فن بلاد وأخرى ، بين فن منطقة ومنطقة في العالم ، فهذا هو الامر الطبيعي .

القضية التي يؤكدها النقد الثوري ، دائما ، هي ضرورة ارتباط الفنان بالواقع وضرورة دراسته الثورية النقدية لهذا الواقع دراسة شاملة وضرورة تحسسه للقوى الصاعدة في المجتمع وارتباطه بها فكريا وعاطفيا .. وبعد هذا ، فليعط ما يريد وكيف يريد ، ولا بد ان يكون عطاؤه ثوريا .

سالم جبران

(عن مجلة « الجديد » ــ حيفا)

أبجدية الموت

« الى المزقين على شاطىء الاعراف الدمـوي .. بين لا ونعـم . »

١ ـ افتتاحيـــة .

شرخٌ في مرآة الصمت
شرخٌ في مرآة الحرف
الصمت على وجهي صمتان
والحرف على شفتي حرفان
موتي : موتـــان

٢ ـ الرحلـــة .

عرباتُ الليلِ تجرُ خيولَ الشمس الجرحى
وأنـا في القافلة العمياء
أتلمس خيط الدم بين الصهوة والسنبكْ ..
ابحث عن قدمي عن مسلكْ
أمشي مزدوج الخطوة خلفا واماما
أتوارى خلف عيوني ، أرفع في وجهي الابهاما ..

***

خلف الابواب
تتزاوج حلقات القيد المكسور
تتشابك أيدي الجدران ، تدور تدور
ترقص في دائرة الارض
تفقس أكوام البيض
تقفز حولي الامسـاخ
تنتصب أمامي الاسياخ
تدفعني في كتل زجاج صماء
تتراكم فوقي طبقات البللور السوداء
أتحوصل كالفقاعة .. أتعلق كالحفريهْ
ظهري ملتصق بنتوءات الهستيريهْ
تتكسر في عيني كل المرئيات
الا ظلي ، ظلي يتفصد من ابطي كالطاعون ..
.. يخرج من لحمي كالظفر المسنون
يتسكع خلفي كل مساء
في صورة شحاذ .. يحمل طاس الاستجداء
اعطيه كل حصيلة يومي الخاسرْ ..
أفرغ راسي من عملات الاحرف والصمت الزائفْ !

٣ ـ المبـــارزة .

الصوت الاول :

ها نحن سجينان بلا أسماء
غلت أيدينا في قيد واحدْ
ينتحل كلانا دور الشاهدْ
وعلى القيد نقامـرْ
الرابح .. من يكسره .. من يكشف أوراق الخاسرْ
الرابح .. من يحمل راس الآخرْ !

الصوت الثاني :

فلنقتسم الآن .. حصيلة يومكْ
ولنبدأ في لعبتنا الدمويه

الصوت الاول :

أكشف لي عن أوراقكْ ..

الصوت الثاني :

هذي هي اوراقي : « نونٌ .. عين .. ميم . »

الصوت الاول :

أوراقي : « لامٌ .. ألفٌ . »

الصوت الثاني :

خذ .. هات ..
خذ .. هات ..

الصوت الاول :

فلننشد غنوتك المأثورهْ
« الثعلب .. فات .. »

الصوت الثاني :

قف .. هذا هو دوري يا خير صديق

الصوت الاول :

ما هذا التلفيق ؟
هذا هو دوري يا أفـّاق !
الاوراق اختلطتْ .. بين أصابعك البرصاء

الصوت الثاني :

أنت الكاذب والفشاش ..

الصوت الاول :

ليس الفشاش أنا يا بن يهوذا ..

الصوت الثاني :

أيسوع آخر أنت .. ؟!
.. او تنسى قبلتك السرية قبلي ؟

الصوت الاول :

هذا قفازي في وجهك يا مهزوم ..
فلنتبارز في الغد .. كل بسلاحهْ ..

الصوت الثاني :

موعدنا .. عند الفسق الدامي

الصوت الاول :

من يقف الى صفك .. أي شهود تختار ؟

الصوت الثاني

اختـــار اللـــه ..

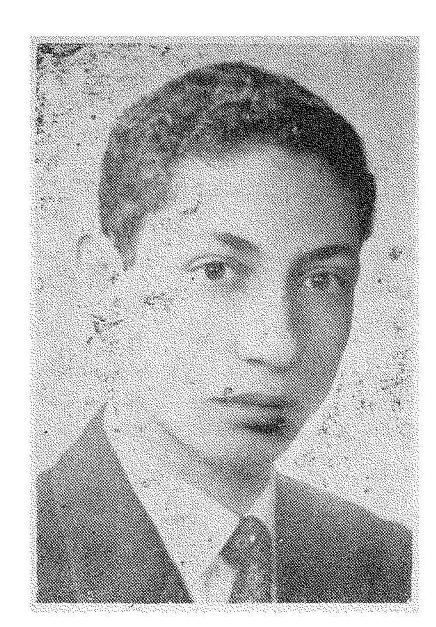
الصوت الاول :

أختـــار الشيطان ..

***

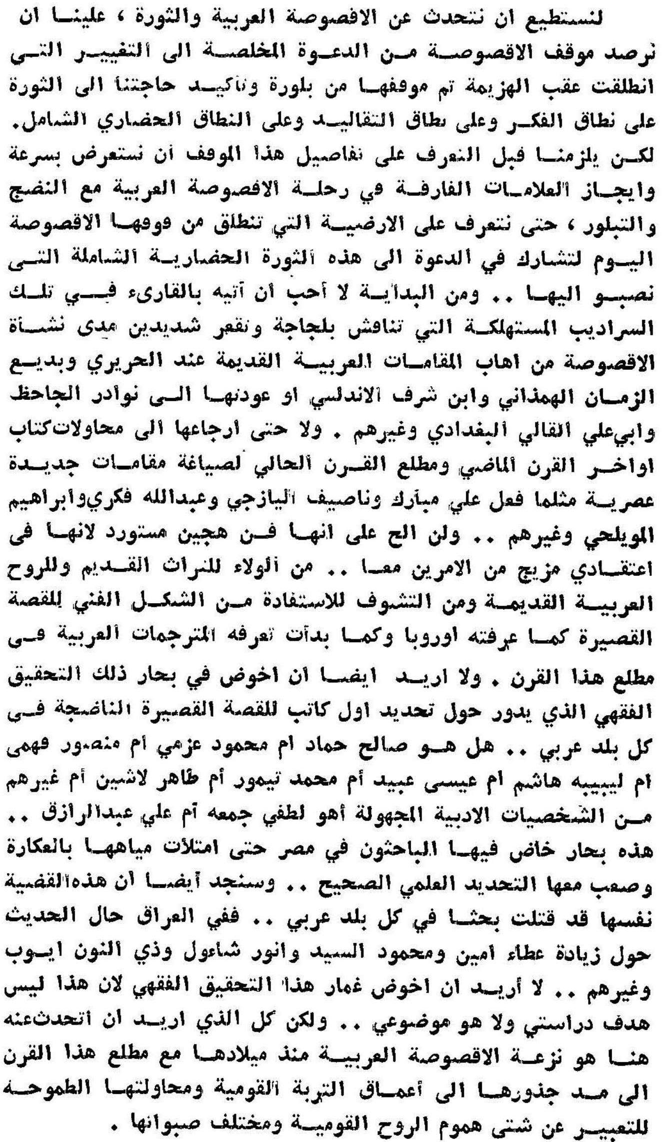
(الطلق الناريّ ..
شقَّ لسان الشمس ..
.. وعلى أسوار الفسق الفولاذيّ ..
.. يتدلى جسدان !)

الاسكندرية — **وصفي صادق**



الأقصوصة العربية والثورة

بقلم صبري حافظ



لنستطيع ان نتحدث عن الافصوصة العربية والثورة ، علينا ان نرصد موقف الاقصوصة من الدعوة المخلصة الى التغيير التي انطلقت عقب الهزيمة تم موقفها من بلورة وتأكيد حاجتنا الى الثورة على نطاق الفكر وعلى نطاق التقاليد وعلى النطاق الحضاري الشامل. لكن يلزمنا فبل التعرف على تفاصيل هذا الموقف أن نستعرض بسرعة وايجاز العلامات الفارقة في رحلة الافصوصة العربية مع النضج والتبلور ، حتى نتعرف على الارضية التي تنطلق من فوقها الاقصوصة اليوم لتشارك في الدعوة الى هذه الثورة الحضارية الشاملة التى نصبو اليها .. ومن البداية لا أحب أن آتيه بالقارىء في تلك السراديب المستهلكة التي تناقش بلجاجة ونقعر شديدين مدى نشأة الاقصوصة من اهاب المقامات العربية القديمة عند الحريري وبديع الزمان الهمذاني وابن شرف الاندلسي او عودتها الى نوادر الجاحظ وابيعلي القالي البغدادي وغيرهم . ولا حتى ارجاعها الى محاولاتكتاب اواخر القرن الماضي ومطلع القرن الحالي لصياغة مقامات جديدة عصرية مثلما فعل علي مبارك وناصيف اليازجي وعبدالله فكريوابراهيم المويلحي وغيرهم .. ولن الح على انها فن هجين مستورد لانها فى اعتقادي مزيج من الامرين معا .. من الولاء للتراث القديم وللروح العربية القديمة ومن التشوف للاستفادة من الشكل الفني للقصة القصيرة كما عرفته اوروبا وكما بدأت تعرفه المترجمات العربية فى مطلع هذا القرن . ولا اريد ايضا ان اخوض في بحار ذلك التحقيق الفقهي الذي يدور حول تحديد اول كاتب للقصة القصيرة الناضجة فى كل بلد عربي .. هل هو صالح حماد ام محمود عزمي أم منصور فهمى ام ليبيبه هاشم ام عيسى عبيد أم محمد تيمور أم طاهر لاشين أم غيرهم من الشخصيات الادبية المجهولة أهو لطفي جمعه أم علي عبدالرازق .. هذه بحار خاض فيها الباحثون في مصر حتى امتلأت مياهها بالعكارة وصعب معها التحديد العلمي الصحيح .. وسنجد أيضا أن هذهالقضية نفسها قد قتلت بحثا في كل بلد عربي .. ففي العراق حال الحديث حول زيادة عطاء امين ومحمود السيد وانور شاءول وذي النون ايوب وغيرهم .. لا أريد ان اخوض غمار هذا التحقيق الفقهي لان هذا ليس هدف دراستي ولا هو موضوعي .. ولكن كل الذي اريد ان اتحدثعنه هنا هو نزعة الاقصوصة العربية منذ ميلادها مع مطلع هذا القرن الى مد جذورها الى أعماق التربة القومية ومحاولتها الطموحة للتعبير عن شتى هموم الروح القومية ومختلف صبواتها .

فالخط الذي يرود سير الاقصوصة العربية الحديثة ، اذا كان بامكاننا ان نبحث عن خط عام ينتظم سعي الاقصوصة في شتى البلدان العربية منذ لحظة المخاض والتبلور حتى اليوم ، هو نزوعها الدائم الى التغلغل في اعماق التربة القومية واحتواء هموم وصبوات الشخصية القومية عبر مختلف المراحل والقضايا التاريخية التي عاشتها الامة العربية طوال العقود السبعة المنصرمة من هذا القرن .. هذا الخيط العام هو الذي يميز سعي الافصوصة المصرية لبلورة الشخصية المصرية والتعبير عن شتى قضاياها منذ محمد تيمور ومحمود طاهر لاشين حتى بهاء طاهر وسليمان فياض وابراهيم اصلان مرورا بيحيي حقي ومحمود البدوي ويوسف أدريس وسعد مكاوي وشكري عياد ويوسف الشاروني وغيرهم .. وهذا الخيط نفسه هو الذي يميز سعي الافصوصة العرافية نحو النضج والكمال منذ انور شاءول وذو النون أيوب وعبد الحق فاضل حتى محمد كامل عارف ومحمد خضير وسركون بولص وعبد الرحمن الربيعي مرورا بالفنان الكبير فؤاد التكرلي وعبد الملك نوري وغائب طعمة فرمان وشاكر خصباك وعبد الرزاق الشيخ علي وغيرهم .. وهو نفسه الخط الذي يميز سعي الافصوصة السورية منذ فؤاد الشايب وسعيد حورانية حتى هاني الراهب وحيدر حيدر مرورا بزكريا تامر الفنان الذي اضاف الى روح القصة السورية الكثير وعبد السلام العجيلي ومطاع صفدي ووليد اخلاصي وغيرهم .. وهو نفسه الخط الذي سارت فيه الافصوصة في مختلف البلدان العربية الباقية .. فلسطين ولبنان والاردن وبلاد المغرب العربي .. واذا ما نظرنا فى الانتاج القصصي الغزير الذي انتجته هذه الاسماء التي ذكرناها واضفنا اليه انتاج اسماء هامة اخرى في هذا الميدان مثل سهيل أدريس وحليم بركات وليلى بعلبكي في لبنان وسميرة عزام وغسان كنفاني وجبرا ابراهيم جبرا من فلسطين سنجد أنه فد حاول أن يبلور مختلف ابعاد الشخصية العربية وانه قد عبر بشكل مباشر في بعض الاحيان غير مباشر في معظمها عن كل الضغوط التي وقعت على هذه الشخصية العربية وعن كل المشاكل والقضايا التي خاضتها . وسنجد أن هذا الانتاج القصصي الغزير لم يعبر فقط عن كل ما عانته الشخصية العربية، ولكنه حدس قبل الاوان بكثير من المآزق التي اعترت مسيرتها ، وأرهص بالكثير من الاحداث التي جرت لها . بل اننا سنجد ايضا ان رحلة الافصوصة العربية مع النضج والتطور قد سارت بموازاة رحلة الشخصية العربية التي بلورتها الاقصوصة مع هذا التطور . وان انتقال بنائها من البساطة الى التعقيد ومن التقليدية الى الحداثة قد سار بموازاة الرحلة الحضارية التي انتقلت فيها هذه الشخصيةالعربية نقلات مشابهة . تخلف عنها مرة وسبقها اخرى لكن مرافقته الدائمة لها كانت هي السمة البارزة التي لا تخفى على أي باحث واع .

ومن هنا نجد ان الرحلات التي قطعتها الاقصوصة العربية الحديثة مع الاصالة ومع الثورة ومع الحداثة وان تجربتها مع الشكل لم تكن سوى جزء من صبوة الانسان العربي لتحقيق ثورته ولتأكيد اصالته ولخوض تجربته من الحداثة . وفي البدايه حاولت الاقصوصة وهي تتحسس طريقها في مطلع هذا القرن الذي جاش – في مصر على سبيل المثال – بغليان قومي يتشوف الى تقطير الروح القومية وتلمس جوهرها ، ان تقدم مسحا اجتماعيا للمشكلات والقضايا الاكثر التصاقا بالوجدان القومي والاقدر تعبيرا عنه . فقد كان احساس كاتب القصة

بأنه يستخدم فنا جديدا على القارىء وجديدا على الادب العربي يدفعه الى الاغراق في وصف المشاكل والجزئيات حتى يهيىء لهـذا الشكل الجديد دعامة من الموضوعات القومية . لذلك نجد ان اغلب اقاصيص الرواد الاوائل اقرب الى التحقيقات الصحفية او الاجتماعية منها الى الاقصوصة الفنية الناضجة .. تحقيق ينتهي غالبا بمغزى وعظي يمكن تلخيصه في مقولة اقرب الى المثل او الحكمة انحدرت الى الاقصوصة من المقامة او دلفت اليها حتى تحقق لها نوع من التواؤم مع الذهنية العربية التي الفت من الادب الحكمة والموعظة الحسنة . غير ان الاقصوصة العربية ما لبثت ان تخلصت من عثرات هذه البداية المضطربة بسرعة . وسار البحث عن بناء فني ناضج بموازاة التعمق في اغوار الشخصية العربية والتعبير عن خصائصها العميقة والمميزة . فانتج الجيل التالي لهؤلاء الرواد اعمالا قصصية تتميز بالنضج في الفهم والبناء معا . ويتجاوز تعبيرها عن الروح القومية قشرة الشكل الخارجي الى جوهر الكيان الداخلي لتلك الروح ولتلك الشخصية .

فاذا انتقلنا نقلة اخرى ونظرنا في الاقاصيص التي انتجتها الاجيال التي تمارس الكتابة اليوم سنجد ان الاقصوصة قد تجاوزت مرحلة رد الفعل الى مرحلة الفعل . تخطت نطاق التعبير والتسجيل الى آفاق الارهاص والتغيير . واي نظرة نقدية الى الاقاصيص التي كتبت طوال السنوات العشر السابقة على الهزيمة يمكنها ان تتلمس ملامح هـذه المرحلة الجديدة .. ففي هـذه السنوات عاشت الاقصوصة العربية الحديثة فترة من اخصب فترات حياتها وازهاها على صعيدي الكم والكيف معا . خاضت فيها عشرات المعارك وشقت لنفسها عددا كبيرا من المسالك والدروب وجربت الكثير من الصيغ والاساليب الفنية والبنائية . استعملت الاسطورة وانطلقت من الفنتازيا وهجرت او كادت اساليب البناء السردي التقليدي واستخدمت الاسلوب البرقي بتركيزه على المشهد العياني وحده وباهتمامه بالخارج وتفجير هذا الخارج بكل ما يدمدم في الداخل من رؤى واحداث . حطمت الزمن على الصعيدين النفسي والواقعي وازالت الحواجز الفاصلة بين الوهم والحقيقة وبين الحلم والواقع . استخدمت اقصى ما في طاقة المنولوج على كشف الاعماق الدفينة للموقف والشخصية على السواء .. او بتعبير مختصر خاضت ثورة تعبيرية كبيرة في اساليب البناء وفي طبيعة التناول والموضوع معا .. لكل هذا كانت القصة القصيرة ، وطوال السنوات السابقة على النكسة من اكثر فنون التعبير قدرة على بلورة هموم هـذه المرحلة ومن اسبقها كشفا لاجنة الهزيمة وتعرية لدبيبها الدءوب فوق وجه الحياة .

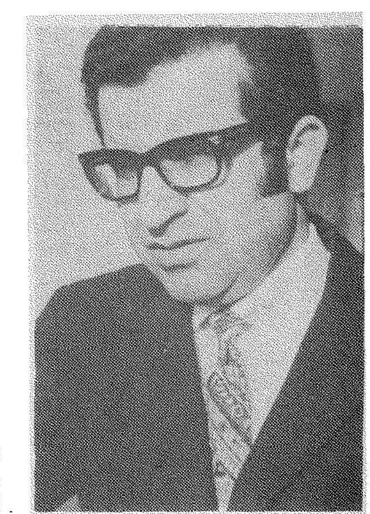
وتستطيع القراءة الجيدة للاقاصيص الناضجة التي انتجتها الستينات ان تكشف لنا خلف غلالات الحزن والاحباط وفقدان الامان اجنة الهزيمة . وان تؤكد لنا ان مغامرة الاقصوصة العربية الحديثة مع الشكل في هذه السنوات كانت جزءا جوهريا من بنية طموحها الى التغلغل في اعماق اللحظة والكشف عن بطلها الاثير ومن رغبتها في التخفي الذي يتيح لها القدرة على بلوغ هدفها وعلى تعرية الجوانب المختلفة من حياة هذا البطل الاثير .. البطل المهزوم المحبط الفاقد للامن المنحرف ـ برغمه ـ عن الجوهر الانساني السليم العاجز عن التحقق والراغب فيه معا .. هذا البطل الذي يتبدى لنا دائما عبر كل المعالجات الاقصوصية مهما اختلف شكلها الفني ومهما تباينت طبيعتها البنائية .. بصورة تدفعنا الى ان نرد ذلك الثراء الفني الذي عاشته الاقصوصة العربية في تلك المرحلة والذي خاضت عبره غمار عدد كبير من مغامرات الشكل الفني الى توق الاقصوصة الى البحث عن اكثر الاساليب قدرة على تجسيد شتى ملامح هذا البطل المهزوم . فمن خلال كل الاشكال والمنطلقات الفنية المتباينة اخذت سمات هذا البطل المهزوم المحبط الفاقد للامان تتضح واخذت ابعاده تتعمق . وتعددت المنطلقات الفكرية في تناول هذا البطل وتباينت عوالم المعنى التي تصوغ للقارىء ملامح ازمته وروافدها . واطلت من خلف كل هذه العوالم المتباينة



يوسف أدريس

طاقات نقدية كبيرة يبلغ فيها النقد آفاق الثورة . ويلح على الفساد السياسي والاجتماعي والاداري والحضاري للحظة التي يصدر عنها سواء تنكر في مسوح التاريخ او ارتد الى فترة زمنية سابقة او لجأ الى حيلة بنائية يتخفى في طواياها ليسجل بتخفيه ذاك ملمحا جديدا من ملامح الازمة التي تصوغ ابعاد هذا البطل المهزوم . ومن هنا نجد ان هذا البطل المهزوم يطل علينا من خلال اغلب الاقاصيص الناضجة التي كتبت على مد السنوات القليلة السابقة او رمزية أو تعبيرية او تجريدية . وسواء تناولت الواقع النفسي او الواقع الاجتماعي . العالم الداخلي او العالم الخارجي . الروافد الشديدة الخصوصية ـ الى حد الانغلاق ـ للمأساة الفردية ، او حتى الروافد العامة التي ترتوي منها هذه المأساة .. في كل هذه المنطلقات تبدى زوايا ولقطات مختلفة للصورة .. لصورة البطل المهزوم المحبط الفاقد للامان .

واذا ما حاولنا ان نلقي نظرة تطبيقية سريعة على بعض المجموعات القصصية التي صدرت في الستينات او حتى في الخمسينات سنعثر على صور متعددة لهذا البطل المهزوم .. فاذا بدأنا بواحد من اهم الكتاب الذين اضافوا الى ضمير الاقصوصة العربية الكثير .. الا وهو الفنان الكبير يوسف ادريس سنجد صورا متعددة لهذا البطل المهزوم في مختلف مجموعاته القصصية منذ (ارخص ليالي) عام ١٩٥٤ حتى (النداهة) عام ١٩٧٠ . فمنذ المجموعة الاولى (ارخص ليالي) تطل علينا صور متنوعة لهذا البطل المهزوم .. صورة عبد الكريم المقهور فى (ارخص ليالي) .. وصورة رمضان المحبط في (ابو سيد) .. وصورة القرية المقهورة .. الواقعة تحت سطوة عقاب قاس دون جريمة واضحة في (الهجانة) .. وصورة الاعرابي الذي قبل رهانا طائشا ليسد جوع معدته الخاوية في (الرهان) حتى ولو مزق له هذا الرهان احشاءه .. وصورة الضابط الوطني الذي يقتاله البوليس السياسي في (٥ ساعات) ولو استعرضنا اكثر قصص هذه المجموعة لوجدنا عددا كبيرا من صور المهزوم الاجتماعي المقهور تحت وطأة الظروف الاجتماعية او الاقتصادية. واذا ما انتقلنا الى مجموعته الثانية (جمهورية فرحات) سنعثر على تنويع جديد على شخصية هذا البطل المقهور من خلال الصول فرحات المهزوم برغم ممارسته لنوع من التسلط على الساقين الى القسم . او



حليم بركات



يوسف الشاروني

في شخصية فتحي في قصة (رمضان) او في شخصية بدير في الرواية الملحقة بهذه المجموعة وهي (قصة حب) ذلك المحبط المفترب المجسد لكل مباءات الامتثالية في مجتمع متخلف مقهـــور جاث نحت اقدام الاستعمار . فاذا ما انتقلنا الى مجموعته الرائعة (حادثة شرف) سنجد صورة جديدة مدهشة لهذا البطل المهزوم في ذلك السيد الذي يكـاد يختنق لان في العالم نسمة من الهواء الصحي يستنشقها الآخرون ، لان هناك امكانية قيام علاقة حب صحيحة بيـــن شاب وفتاة فـــي قصة (محطة) .. هذا السيد الراكب الاتوبيس نموذج جديد للانسان المحبط المقهور الذي لم يتنفس مرة هواء نفيا ولم يعش ظروفاً انسانية سوية..

اما في (العسكري الاسود) فان هذا البطل المقهور يبلـغ ذروة جديدة من العمق والشاعرية .. لان القهر هنا قهر سياسي والارهاب ارهاب سياسي يلتهم الجاني والضحية معا . ففي هذه القصة ينـال الدمار الداخلي والخارجي معا اداة الارهاب ومن وقع عليه الارهاب في الآن نفسه . ويتعمق في وجداننا ملمح هام مـــن ملامح هذا البطـل المقهور : ملمح الارهاب السياسي والعسف والحريات المهدرة والامـــن المفتقد بصورة تدفع كل فرد الى ان يتولى بنفسه قمع نفسه وارهابها ومراقبة حركاتها وسكناتها . في هذه القصة التي تعتبر واحدة مـــن اروع الاقاصيص العربية نتعرف على عدد من الشروخ العميقة التي تفت في عضد الانسان العربي ، ونتحسس عددا من الهزائم الدفينة الكامنة تحت السطح من نفسه الجياشة بالتوترات المثخنـة بالاحباطـات .. سواء من خلال شخصية (شوقي) المناضل الـــذي دمره الارهـاب السياسي ، الانسان الذي تجاوز بفاعليته الاغتراب فردته وطأة الارهاب الى قيعان الامتثالية الاجتماعية كخرقة ممزقة ، او مـــن خلال عباس محمود الزنفلي « العسكري الاسود » الذي مارس التسلط والارهـاب وذاق طعم اللحم البشري وتلذذ بمرأى العذاب البشري والضعف البشري والجلد البشري وهو يتحول الى حيوان مذعور يكاد يلتهم حتى لحمـه نفسـه .

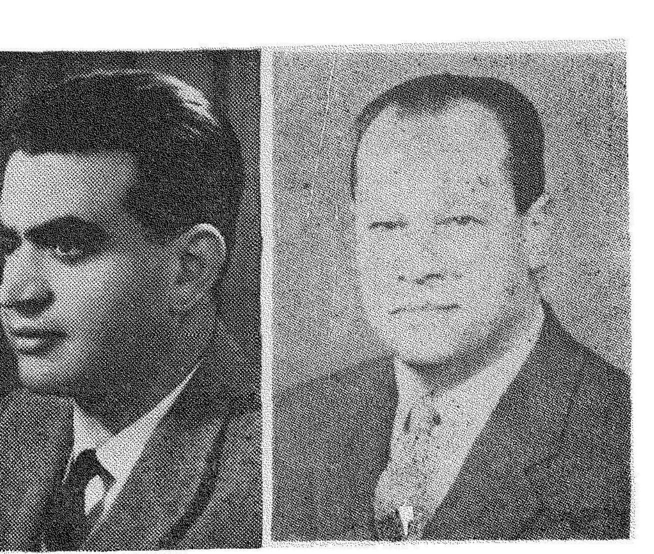
وفي مجموعة (آخر الدنيا) يطل علينا هذا البطل المهزوم بصورة اخرى من قصته المدهشة (أ ـ الاحرار) .. انه هذه المرة احمد رشوان الشاب الموهوب الذكي الذي تحول الى ترس ميت في آلة رهيبة والذي ساهمت عشرات الظروف الشائهة في قهره وهزيمته ، والـــذي تذهب محاولاته اليائسة لاثبات أنه ما زال انسانا ادراج الريـاح . ويضيع تمرده الطائش في الهواء ، ويسخر الجميع منه لانه يحاول ان يتحدى النمط المالوف .. نمط الانسان المقهور المستسلم للقهر وللهزيمة . لكنه لا يعبأ بهذه الصرخات ويظل يهتف « انا انسان » مسجلا بصرخاته المتتابعة تلك شهادة بطل مهزوم على واقع يغص بالقهر والرعب والهزيمة . امـا في (لغة الآي آي) وهي المجموعة الاخيرة التي اصدرها يوسف ادريس قبل النكسة فاننا نجد ان البطل المقهور هذا يمـد ظله ليشمل قصص المجموعة كلها .. وان الهزيمة قد تحولت في هذه المجموعة الى ما يمكن تسميته بالاحساس العضوي الذي يشبه الاحساس بالالم أو الاحساس بالنشوة .. بصورة تصبح معها الهزيمة خبز الجميع اليومي . تقـدم مع السيجارة التي تمتص انفاسها خلسة في (حالة تلبس) وتحلق فوق النزيلتين المنهكتين في مصح الامراض الصدرية فـي (الزوار) تنوش المتخمة بالزوار بنفس القدر الذي تلتهم به من لا زائر لها .. وتتمطى كالكابوس في الغرفة المغلقة على (ذي الصوت النحيل) بنفس الدرجة التي تسيطر بها على العالم المفتوح المغلق في (فوق حدود العقل) .. او تتمطى كالكابوس من جديد في الزنزانة المغلقة لتدق بمطارقها رأس السجين في (هذه المرة) او تقتحم عالم الانسان وهو لما يزل طفلا يحث الخطى نحو عالم الرجال لتخربه من الداخل وتشوه العالم الخارجي في عينيه وتنمي القوى الحقدية نحت جلد ضعفه وعجـزه الباديين فـي (لان القيامة لا تقوم) او بطل تلك الهزيمة وقـد اتخذت عدة ابعـاد فلسفية في (اللعبة) و (الاورطي) و (صاحب مصر) و (لغة الآي آي) في هذه القصص الرائعة ترتدي الهزيمة اقنعة جديدة تبدأ من مفردات القاموس الفرويدي الممزوجة ببعض الرؤى النيتشوية وتنتهي بالفنتازيا ذات الدلالات السياسية الواضحة .. من خلال كـل هذه الاقاصيص نتأكد لنا صورة البطل المهزوم وتتضح ملامحه . وهي صورة تتفق كثيـرا مع مقولة همنجواي الشهيرة في (العجوز والبحر) بأنه « قد يمكـن سحق الانسان ولكن هزيمته غير ممكنة » .. فالبطل المهزوم عند يوسف ادريس يحاول دائما ان يتجاوز هزيمته ، وان يحيـل لحظـة الضعف العرضية التي يعيشها او لحظة الهزيمة الى مجرد لحظة في تاريخـه الانساني العام .. غير ان ما يهمني الاشارة اليه هنا هو شهادة فنـان كبير كيوسف ادريس على هذا الواقع المليء بالعجز والاحباط وفقـدان الامان .. على هذا الواقع المرهص بالهزيمة .

فاذا انتقلنا الى فنان آخر مثل نجيب محفوظ سنجد انه قد قدم هو الآخر في مجموعاته القصصية الاربع منذ (دنيا الله) عـام ١٩٦٣ حتى (نحت المظلة) عام ١٩٦٩ صورا اخرى لهذا البطل المهزوم والـح على عدد آخر من الروافد التي تحوي منها هزيمة هـذا البطل.وفـي مقدمتها انعدام الحرية . ففي مجموعة (دنيا الله) نلمس تأكيد نجيب محفوظ على هذا الرافد الذي تزحف عبره جحافل الهزيمة لتستولـي على كل شيء ، في عدد كبير من اقاصيص المجموعة . فـي (حنظـل والعسكري) كما في (الجبار) وفي (زعبلاوي) كما في (ضد مجهول) نجد ان المناخ المقبض الذي تدور فيـه الاحداث .. والواقـع المكتظ بالارهاب الذي يسيطر عليها هو الذي يؤكد هذا الرافد فـي وجـدان المتلقي . وتتبدى الهزيمة فـي تنويعات متعـددة تبـدأ مـن الهزيمـة الاجتماعية كما في الجبار التي يستيقظ بطلهـا ابو الخير من نومه على واقع مرعب اهدته فيه المصادفة الحقيقة واقترنت هذه الحقيقة فـي اعماقه بالعجز والاحباط والحياة في عالم يتسلط عليـه ذلك الجبـار الرهيب الذي يلخص كل قوى القهر والتسلط في عالمنا . حتى القهـر الميتافيزيقي في قصص مثل (حادثة) و (موعد) و (قاتل) و (جوار الله) مرورا بتنويعات مختلفة اخرى على هذا البطل المهزوم في (صورة قديمة) و (زينة) و (الجامع في الدرب) فاذا انتقلنا الـى مجموعته التالية (بيت سيىء السمعة) وجدنا صورا اخرى لهـذا البطل المهزوم في (قبيل الرحيل) او في أم عباس بطلة (حلم نصف الليل) او فـي محمد الرشيدي بطل قصته الرائعة (القهوة الخالية) او في ذلك المناخ المشبع بالارهاب والهزيمة معا والذي يسيطر علـى قصة (الخوف) او متجسدا في صورة علام يسري بطل قصة (الختام) الذي طارده الذعر والخوف حتى قضى عليه بعدما اطمأن لسنوات طوال الى ان الاكذوبـة الكبيرة التي بنى عليها حياته وامنه لن تنكشف . وفي مجموعة (خمارة القط الاسود) ـ وهي المجموعة التي كتبت كـل اقاصيصها قبيـل النكسة ـ نلمس عددا من الاختناقات التي تصوغ تجربة الهزيمة فـي

(الصدى) و (الخلاء) و (خمارة القط الاسود) و (السكران يغني) و (حلم) و (الرجل السعيد) .. نلمسها في ذلك الاحباط المروع الذي تعيشه شخصياتها وفي توق هذه الشخصيات للافلات من اسار قبضة لامرئية تكاد تزهق روحها . وشوقها المحموم لاقتناص اللحظة الحاضرة بكل ابعادها وكأنها شخصيات محكوم عليها بالاعدام لا تملك سوى لحظات قليلة نرغب ان تعيشها بأقصى طاقتها . فتورد تلك الرغبة العارمة معظم هذه الشخصيات مورد التهلكة ، وكأنها في سعيها الى تحرير ذاتها لا تملك الا تهديم هذه الذات والثار منها .. كما في (فردوس) و (المجنونة) و (المعجزة) .. ونلمسها ايضا في سيطرة التفاهة والزيف على واجهة الامور (صوت مزعج) وتضخم الاكاذيب المفضوحة وكأنها الحقائق الصلبة الاكيدة (المسطول والقنبلة) بينما تضيع الحقائق والحقوق وتبدد الاحلام والآمال دونما طائل (الخلاء) و (رحلة) .. وتتبدد المسؤولية بصورة يتساوى معها الجاني والمجنى عليه (صورة) . بل بصورة اكثر بشاعة اذ يفلت الجاني دائما وتتراكم الاتهامات فوق اعناق الابرياء (المتهم) .. في هذا العالم المكتظ بالاختناق والاحباط وفقدان الدور والامان معا .. في هذا العالم المليء بالتفاهة يعيش الانسان المهزوم العاجز المغترب الغريب في آن .

فاذا انتقلنا الى فنان ثالث مثل يوسف الشاروني سنجد انه كان من اكثر كتاب الاقصوصة ولعا بهذا النموذج المهزوم المقهور المحبط . منذ اول قصة كتبها حتى آخر قصة . وانه انتهج اسلوبا فنيا مغايرا في التعبير عن هذا النموذج الاثير لديه ، يقترب من تعبيرية كافكا ومن شاعرية فرجينيا وولف . ففي مجموعته الاولى (العشاق الخمسة) يسيطر هذا البطل المهزوم على كل اقاصيص المجموعة .. يتبدى في كل واحدة منها خلف قناع مغاير لكنه هو هو في معظم (الاقاصيص بمكوناته النفسية والاجتماعية مثقف غالبا مرغوب احيانا معزول دائما . ففي قصة (العشاق الخمسة) نتلمس ملامح هذا البطل المهزوم خلف اهاب كل واحد من هؤلاء العشاق الخمسة او التلخيصات الخمسة لجيل باكمله . وفي قصة (سرقة في الطابق السادس) يقدم لنا سيد افندي عامر صورة اخرى للبطل المهزوم المحبط . وفي (مصرع عباس الحلو) يرد الكاتب الهزيمة الى اسبابها الموضوعية من اللوحة المجتمعية العامة ومن اللوحة العالمية معا . وفي (دفاع منتصف الليل) يقدم لنا يوسف الشاروني واحدا من اصفى نماذج هذا البطل المهزوم .. نموذج ظل يلقي بوطأته على واقع القصة العربية القصيرة طوال العقدين المنصرمين .. نموذج المثقف الخائف المرعوب المحبط العاجز عن التحقق .. واذا ما نظرنا في بقية القصص سنجد هذا النموذج المصفى للانسان المقهور يفيض بعض ملامحه على شخصياتها في (الطريق الى المصحة) وفي (الوباء) وفي (القيظ) وفي (العيد) وفي (سياحة البطل) وفي غيرها من الاقاصيص .. اما في المجموعة القصصية الثانية ليوسف الشاروني وهي (رسالة الى امرأة) فنجد ان هذا البطل المقهور قد انصرف قليلا عن الاحساس بهزيمته لينشغل بعشرات القضايا الفرعية الاخرى وليهتم بما في المواضعات الاجتماعية من مثالب ومفارقات. لكنه ما يلبث ان يطل علينا من جديد وبصورته الكاملة في المجموعة الاخيرة (الزحام) ولا سيما في قصتي (الزحام) و (لمحات من حياة موجود عبد الموجود) . في هاتين القصتين الرائعتين نحس من جديد بمأساة هذا البطل المهزوم المعاصر المهدد في أمنه ومستقبله ونتلمس عددا كبيرا من روافدها الهامة .. وحتى لا استرسل في الاستشهادات من الاقاصيص المصرية بصورة تخل بتوازن هذه الدراسة اكتفي بالاشارة الى صور متباينة لهذا البطل في اعمال يحيي حقي ومحمود البدوي وسعد مكاوي وشكري عياد وابو المعاطي ابو النجا وسليمان فياض وصبري موسى وبهاء طاهر وغالب هلسا وابراهيم اصلان ومحمد البساطي وعبدالله خيرت .. وغيرهم حتى انتقل الى صور اخرى لهذا البطل في اقاصيص بعض البلدان العربية الاخرى .

ففي العراق نجد تعبيرا رائعا عن هذا البطل المقهور في مجموعة



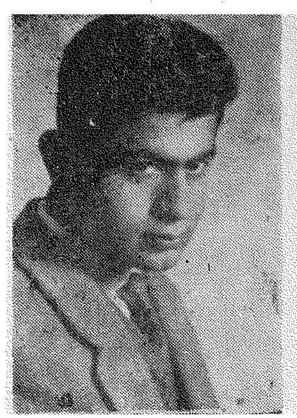
نجيب محفوظ — عبدالسلام العجيلي

فؤاد التكرلي (الوجه الآخر) بدءا من قصتها الاولى (القنديل المنطفىء) ببطلها « جبار » المسحوق الفاقد للدور وللهوية معا المتهن حتى النخاع مرورا بقصة (موعد النار) ببطلها المطارد على أصفر المتعلق بنجاة موهومة . وفي (المجري) بنموذجها المحبط المرفوض من المرفأ الذي يهواه المحكوم عليه بالارتماء في احضان مرفأ راكد مقهور هو الآخر في صورة زوجته مديحة فالقهر لا تلتهم البطل وحده ولكنه ينوش زوجته ايضا المعذبة بعجزها وبوضعها الاجتماعي وبقعودها أسيرة عالم بطله هو هذا الانسان المقهور هو كل محوره . اما في (الطريق الى المدينة) فان الفنان يجسد لنا من خلال « عبود » الذي يزدري نفسه والذي يضيق باسوار هذا الوضع الذي حوصر فيه من كل صوب وهذا الجسد الذي حشر فيه دون ان يكون له الخيار . صورة اخرى لهذا البطل المهزوم الذي نجد صورا متعددة له في روايته القصيرة (الوجه الآخر) .. كما يمكننا ان نعثر على تنويعات مختلفة على صورة هذا البطل في مجموعة عبد الملك نوري (نشيد الارض) وفي مجموعة علي سهيل (بداية الطريق) وفي مجموعات عبد الرحمن مجيد الربيعي وموسى كريدي وفي اقاصيص محمد خضير وسركون بولص ومحمد كامل عارف وغيرهم .

وفي سوريا يقدم لنا القصاص السوري الموهوب زكريا تامر تجسيدا بارعا لصورة هذا البطل في سوريا . ويضع ايدينا على عدد كبير من الروافد التي ترتوي منها ازمته في مجموعتيه (صهيل الجواد الابيض) و (ربيع في الرماد) وفي الكم الوفير من القصص الجيدة التي نشرها بعدهما . كما يقدم لنا عبد السلام العجيلي في مجموعاته القصصية (قناديل اشبيلية) و (الحب والنفس) و (الخائن) و (الخيل والنساء) صورا اخرى لهذا البطل المهزوم وروافد متباينة لماساته .. وهذا ايضا ما يفعله بمنهج واسلوب مغاير كل من وليد اخلاصي في مجموعتيه (قصص) و(دماء في الصبح الاغبر) وحيدر حيدر في مجموعته (حكايا النورس المهاجر) وهاني الراهب في مجموعته (المدينة الفاضلة) وفي عدد آخر من اقاصيص جورج سالم وجان الكسان وغيرهم . اما في لبنان فاننا نجد تصويرا متباينا لهذا النموذج المقهور في اقاصيص حليم بركات في مجموعته (الصمت والمطر) وسهيل ادريس في مجموعتيه (الدمع المر) و (رحماك يا دمشق) . وفي فلسطين نجد انه هو البطل الاثير لدى معظم كتاب الاقاصيص من سميرة عزام الى غسان كنفاني ومن عيسى الناعوري الى نواف ابي الهيجاء .. ولا اريد ان استطرد مع الاستشهادات اكثر مما فعلت تدليلا على صحة قضية اعتقد انها ليست في حاجة الى كل هذا التدليل .. غير ان كل الذي اريده من خلال هذه الاستشهادات هو التأكيد على ان الاقصوصة العربية الحديثة قد قامت بالتعبير عن النموذج الرئيسي في المرحلة السابقة على النكسة . وخاضت في تعبيرها عنه عددا من



سهيل ادريس



هاني الراهب

الثورات البنائية والفكرية معا . وتمردت على الكثير من مواضعات الواقع الخاطئة والشائهة وادانتها ، ومكنت القارىء من فهم العالم المحيط به والسيطرة عليه وتحدي كل ما فيه من زيف وعفن وتفسخ. بصورة استطاعت بها هذه المرحلة ان تسجل الميلاد الحقيقي لثورة الاقصوصة العربية بعد ان سجلت المراحل السابقة سعيها نحو تأصيل جذورها في ارض الواقع العربي ومحاولتها لاحتواء الروح القومية وللتعبير عن الشخصية القومية .

الاقصوصة والتغيير والحاجة الى ثورة

بعد ان تحدثنا عن ميلاد ثورة الاقصوصة العربية وعن تعبيرها العميق عن ادق خلجات اللحظة الحضارية التي سبقت النكسة والتي مهدت لها . سنحاول ان نتلمس بايجاز سريع موقف الاقصوصة العربية عقب النكسة . وان نتعرف على التغيرات التي انتابت هذا البطل المهزوم بعد ان ووجه بلطمة الهزيمة القاسية في شهر حزيران . في البداية سنجد ان هناك عددا من التغيرات التي طرات على هذا البطل بعد النكسة ، تتراوح بين الانعكاس المباشر للهزيمة على وجدان مهزوم اصلا ، والرغبة الواعية في تخطيها . وبدأ هذا الانعكاس المباشر ياخذ وجوها عديدة تبدأ من تحقير الذات ومن الرغبة في ايذائها وتنتهي بالانخراط غير المبرر في دوامات العنف والدماء . وقد ظهر هذا الاتجاه في عدد كبير من الاقاصيص التي ينطلق كتابها من الفكرة اساسا ثم يحاولون تغطية هذه الفكرة او تجسيدها بنسيج من الاحداث يتوافق صرامة وعفوية مع مدى صحة هذه الفكرة وتلبسها للواقع او خطأها وبعدها عنه .. ويبدو هذا واضحا في اغلب الاقاصيص التي كتبها نجيب محفوظ بعد النكسة والتي ضمت مجموعته الاخيرة (تحت المظلة) جزءا كبيرا منها . وكذلك في عدد كبير من الاقاصيص التي كتبت عقب النكسة محاولة ان تفسر او تحلل احداثها او اسبابها . وهي اقاصيص عديدة اذكر منها على سبيل المثال لا الحصر اعمالا لنواف ابي الهيجاء وعبد الرزاق المطلبي وفخري قعوار ويحيي يخلف وفايز محمود ورشاد ابو شارو وعلي بدور ومصطفى زيات ومحمد عبدالرازق وجليل القيسي وغيرهم .. وقد كانت اقاصيص هذا النوع انعكاسا سريعا يسجل وطأة الاحداث على وجدان الكاتب او يقدم بالاحرى عجزه النسبي عن فهمها الكامل او دهشته الذاهلة ازاء حجمها الذي لا يصدق . وهو نوع لا يحظى بذلك الحجم الذي يمكنه من ان يكون تيارا او اتجاها هاما في واقع الاقصوصة العربية بعد يونيو .. ولكننا نذكره هنا عند تسجيلنا للمراحل او للاشكال التي انعكست بها وطأة هذه الاحداث الكبيرة على وجدان الفنان العربي عقب يونيو .. فهذا النوع من الاقاصيص لم يقدم سوى مواكبة سريعة لذلك الاحساس المرير بالفجيعة الذي ملأ النفس العربية . ومحاولة اسرع لتحليل اسبابه او تقصي مصادره . وهو في هذا المجال يشكل ردة بالنسبة للخطوات الكبيرة التي قطعتها الاقصوصة قبيل النكسة في الكشف عن اجنة الهزيمة او في تقديم ملامح هذا الانسان المهزوم المثقل بالعجز والاحباط وفقدان الامان .. وتتبلور ابرز ملامح هذا الاتجاه في العكوف على الذات واستمرار نهشها واجترار ما يجيش بها من احزان وما يمور في داخلها من مرارات .. ويلجا هذا النوع من الاقاصيص غالبا الى نوع من الانفصال عن الاحداث والوقوف من فوقها لتسجيل موقف منها . لا استخراج هذا الموقف من خلال تناولها ومعالجتها . بصورة ادت به في كثير من الاحيان - وبدون قصد غالبا - الى الوقوع في مزالق التشفي او السادية تارة والى الاغراق في نوع من تحقير الذات او المازوشية تارة اخرى .

لكنني احب ان أؤكد ان هذا النوع من الاقاصيص قد استطاع ان يقدم برغم كل هذه الملاحظات عددا من النماذج الناضجة . وان كانت هذه النماذج قليلة للغاية اذا ما قيست بتلك الكثرة الواضحة من الاقاصيص الهابطة . واذكر من هذه النماذج القليلة قصة نجيب محفوظ (تحت المظلة) وقصتي هاني الراهب (الوضوء) و (الغلس) .. ففي القصة الاولى نلمس احتجاج الفنان على الفة الانسان لكل هذه الاحداث المريعة التي وقعت تحت عينيه . وعلى فقدانه لحق الدهشة الذي يحقق عبرة انسانيته . وهو احتجاج يحمل في طياته ادانة لكل من عاصر هذه الاحداث الغريبة ، حتى ولو لم يشارك فيها بغير المشاهدة . اما في قصتي هاني الراهب فاننا نلمس في الاولى احساسا مريرا بالذنب والدنس من خلال تصويرها لهذا الانسان الشديد القذارة في سعيه الغريب ومطاردته اللاهثة لمياه المدينة وهي تغيض امام عينيه وتجف كل ينابيعها . وحتى الحوائط ما تلبث ان تختفي هي الاخرى عندما يقرر اللجوء اليها - في غيبة الماء - للتيمم . ولا يجد ما يحقق له الطهارة غير دمه المنبجس من جراحاته في صراعات المطاردة . اما القصة الثانية (الغلس) فانها تقدم لنا ذلك الانقسام الغريب في الشخصية العربية ازاء عجزها عن ان تكون في مستوى الموقف او في مستوى تطلعاتها . وذلك من خلال تناولها لبعض الشبان الدمشقيين وهم يستيقظون بعد الفتهم الجديدة للحياة في ظل الهزيمة بين المقهى والدائرة ، على انباء معركة الكرامة الرهيبة بعد شهور قليلة من وقوع الهزيمة .. من خلال مثل هذه النماذج الجيدة استطاعت الاقصوصة العربية ان تسجل بعض ملامح وتفاصيل الموقف الرهيب الذي عاشه العربي عقب الهزيمة ، وان تسجل رفضه النفسي والواقعي لها . وان تنجح في احتواء لحظة الدهشة الفاجعة التي اعقبت الهزيمة بكل ما فيها من احساس بالذنب ومن رغبة في التطهر ومن انفصام نفسي واجتماعي حاد . ومن رفض لهذا جميعا .

وبعد انحسار موجة هذا النوع من الاقاصيص بدأت في الظهور عدة تيارات اخرى تشكل امتدادا للاقاصيص الناضجة التي تناولنابعضها في السطور السابقة من ناحية . وتشكل من ناحية أخرى انعكاسا للتغيرات العديدة التي انتابت وضع القضية بعد ان انقشعت لطمة المفاجاة وبعد ان اتضحت ملامح الدعوة الناضجة الى التغيير وتنامى الاحساس بحاجتنا الى ثورة حضارية شاملة . وبعد ان ولدت بشائر المقاومة الراغبة في اعادة الدماء الى عروق الكرامة العربية من جديد. واخذت الاقصوصة تواكب الدعوة المخلصة الى التغيير وترودها في آن. ولمست لعديد من القضايا التي تطرح بعدا او آخر من ابعاد حاجتنا الى ثورة حضارية شاملة .. ومن أهم هذه التيارات الاقصوصية تيار اللجوء الى تفاصيل الاحداث التاريخية واعادة تمثلها ومعالجتها .. وتيار الاهتمام بتناول الابعاد المختلفة للعمليات الفدائية ومحاولة المشاركة في تأكيدها .. الى جانب الاستمرار في كل التيارات الجديدة الناضجة التي اخذت في التبلور والنضج في واقع الاقصوصة العربية قبل النكسة ، والتي استمر عبرها باقتدار ونضج التعبير عن البطل المهزوم المغترب في تشوفه العارم الى تجاوز هزيمته واغترابه .. خاصة وقد ارتدت هذه الهزيمة الاجتماعية والنفسية قناعا سياسيا وتاريخيا واضحا .. وقد بلغ ارقى تعبير عن هذه التيارات الاخيرة التي تمثل امتدادا متواصلا لمسيرة الاقصوصة العربية ذروته في مجموعة يوسف ادريس الاخيرة (النداهة) وخاصة في قصته الرائعة المدهشة (العملية الكبرى) تلك القصة التي استطاعت من خلال تجربة حسية شديدة الخصوصية ان تحتوي كل تفاصيل وملامح التجربة المأساوية الكبيرة التي خاضتها الامة العربية وان تتجاوزها في آن .. ولنترك الحديث عن كل اقاصيص هذا القسم جانبا ، لاننا سنفصل الحديث عنها في دراسة قادمة ، هي واقاصيص القسمين الاولين ولنكتف

الآن بالاشارة السريعة الى بعض ملامح هذين التيارين .. ولنبدأ بتيار الارتداد الى التاريخ ومحاولة تمثل احداثه او العثور فيها على وجه او اكثر من وجوه اللحظة الحضارية التي تعيشها الامة العربية اليوم .

ولقد بدأ هذا التيار في الارتداد الى التاريخ كمحاولة فنية منه ـ وهو يعالج واقعا شديد التوهج ـ لخلق مسافة بين الفنان والحدث بين الحدث والمتلقي ينقذهما معا من الوقوع في براثن التسطح الذي يدفع توهج الاحداث الكثيرين الى الوقوع فيه . ومن هنا فقد كان الفنان في حاجة الى بعض التفاصيل التاريخية التي لا يهمه مدى صدقها التاريخي ،بل مدى قدرتها على احتواء رؤيته هو لما يدور في الواقع العربي اليوم من وقائع واحداث . ومن ثم مال اختيار الكتاب الى الاحداث التاريخية ذات الطابع الاسطوري . والى اختلاق احداث لها طبيعية ـ او رائحة ـ تاريخية قديمة وان كانت تفتقر الى الصدق التاريخي أو الوجود التاريخي اصلا . ومن أبرز المحاولات في هذا المجال اقاصيص زكريا تامر الاخيرة التي يمزج فيها بين الحدث التاريخي والفنتازيا والاسطورة .. ومحاولة جمال الغيطاني التي يخوض فيها مغامرة للبحث عن لغة جديدة للقصة القصيرة .. الاول في أقاصيص مثل (اللحى) و(الذي احرق السفن) والثاني في اغلب أقاصيص مجموعته (اوراق شاب عاش منذ الف عام) وفي عدد آخر من الاقاصيص التي نشرت له بعدها مثل (دمعة الباكي على طيبغا) و (اخبار حرب الكفرة) و(غريب الحديث عن علي بن الكسيح)وغيرها ... ففي هذه الاقاصيص تتحول المادة التاريخية الى مادة حيةحديثة يتصرف فيها الكاتب بحرية واضحة . يحذف منها ويضيف اليها بالصورة التي يتحول معها الحدث التاريخي الى قناع يتناول الكاتب من خلفه ومن خلال البعد او المسافة الزمنية التي يخلقها ما يدور في واقعه من احداث ، يحلل عبره أسباب النكسة كما (اللحى)و (الذيأحرق السفن)لزكريا تامر و (هداية أهل الورى لبعض مماجرى في المقشرة لجمال الغيطاني ويستشرف من خلال المستقبل مرهصا لما سيشي به من تغيرات .

وهناك الى جانب هذه النماذج الناضجة التي ذكرت عدد آخر من الاقاصيص التي حاولت ان تتناول الكثير من تفاصيل المأساة الفلسطينية واحداثها كما وقعت عام ١٩٤٨ وترتد الى تفاصيل الانسحاب من سيناء عام ١٩٥٦ .. وهي اقاصيص لا أميل الى ضمها الى تيار الارتداد الى التاريخ لسببين .. اولهما انني اعتبرها مدخلا لاقاصيص التيار الثاني .. تيار الفداء .. والثاني ان تيار الارتداد الى التاريخ في اقصوصة ما بعد النكسة تجاوز حدود الحيلة الفنية الى آفاق الرؤية المتكاملة التي تضيف الكثير الى الاقصوصة العربية على صعيديالشكل والمحتوى . فقد اصبح للمادة التاريخية في اقاصيص جمال الغيطاني مثلا دور بنائي ، ليس فقط لانها تثير في وجداننا واحدة من اظلم فترات الانحطاط في التاريخ المصري ـ فترة حكم المماليك ـ ولكنها تنفث فيهذه الفترة التاريخية المظلمة روحا وحياة . بصورة تكتسي فيها المادة التاريخية رداء المعاصرة . ويصبح البعد التاريخي عمقا لعالم المعنى وليس مجرد قناع للتخفي ايضا . اما الاقاصيص التي ارتدت الى تاريخ المأساة الفلسطينية عام ١٩٤٨ او الى تفاصيل معركة سيناء عام ١٩٥٦ فانها وقفت عند حدود الحيلة الفنية ولم يتحولالقناع التاريخي لديها الى جزء من بنية الرؤى ولم يندعم في عالم المعنى ليكسب عمقا وثراء كما هو الحال عند جمال الغيطاني . ومن هنا فانني اعتبرها مجرد مدخل تمهيدي لاقاصيص الفداء .

ذلك لان اقاصيص الفداء الحقة لا تكتفي بالوقوف عند حدود تناول عمليات الحرب والفداء سواء القديمة منها او الحديثة .ولكنها تتجاوز حدود هذا التناول الوصفي للعملية الفدائية الى نطاق الرؤية الفدائية للقضية الفلسطينية ككل . ولا اغالي ان قلت وللقضيةالانسانية بشكل اعم . انها الاقاصيص التي يصبح فيها الفداء ليس وسيلة العربي للخلاص من محنته الراهنة فحسب . ولكن سبيله الوحيد الى تحقيق ثورته الحضارية الشاملة .. الى مراجعة كل القيم والتقاليد المهترئة .. الى ارتياد آفاق جديدة وخوض مغامرة فريدة لتحقيق انسانيته .. وهذه الاقاصيص قليلة بالرغم من الكثرة البادية لاقاصيص هذا النوع .. فقد كتبت دون اي مبالغة اطنان من الاقاصيص التي تتناول العمليات الفدائية والتي تعيد طرح القضية الفلسطينية من جديد . ولكن قليلة هي الاقاصيص التي تنتمي الى اسلوب الفداءبالمعنى الذي طرحته .. غير ان هذا لا ينفي ان عددا كبيرا من هذه الاقاصيص ـ برغم عدم ارتفاعها الى مستوى اقصوصة الفداء ـ قد نجح في تعميق ابعاد القضية الفلسطينية في وجدان القارىء . كما تمكن من تصحيح الكثير من الافكار الخاطئة التي شاعت عنها والتي ساهمت في صياغة مأساتها معا .. فلم تعد القضية الفلسطينية عبر هذه الاقاصيص مجرد قضية ثأر ـ كما كانت من قبل ـ ولكنها تحولت الى قضية حياة .. الى قضية حياة الانسان العربي بكل ما فيها من مواجهات حضارية وفكرية وانسانية وسياسية ... اصبحت محور كل التحديات التي عليه ان يجابهها ، ولم تعد قضية ثأر او دين ...

كما استطاعت هذه الاقاصيص ايضا ان تؤكد سقوط كل الاقنعة القديمة والتواريخ القديمة التي تحكمت في قضية فلسطين وان تدعو الى ضرورة بقاء الفلسطيني فوق ثرى الوطن وان تساهم في تأكيد صموده ومقاومته .. ومن هذه الاقاصيص (العراء) و(شيخ الكرامة) لسهيل ادريس ومعظم اقاصيص مجموعة سليمان فياض الاخيرة (أحزان حزيران) ومعظم أقاصيص مجموعة غسان كنفاني (عن الرجال والبنادق) وبعض أقاصيص أديب نحوي الاخيرة وغيرها .. هذا الى جانب الاقاصيص التي يتحول فيها الفداء الى رؤية وسبيل للخلاص من كل هموم الانسان العربيمثل (زيارة في الليل) و(العودة الىالبيت) لسليمان فياض و(زليخة .. البعد يقترب) لجليل القيسي و(حدود مرسومة على الخرائط لوليد اخلاصي) و(صهيل المارة حول العالم) لجليل القيسي أيضا و(الارجوحة) لمحمد خضير وغيرها . كل هذا بالاضافة الى الاقاصيص التي حاولت ان تحقق طموح الفن في أن يكون فعلا يرافق أفعال المقاومة ويثريها . او ان تشارك في جعل المتلقياكثر فهما لطبيعة الاحداث التي تعيشها الامة العربية واكثر وعيابتفاصيلها او ان تعبر عن ذلك التمزق الرهيب في الوجدان النفسي القومي نتيجة لذلك الانفصال الكامل بين ما يدور على جبهات القتال وما يدور في الواقع ، او بين الوهم والحقيقة . .

..ومن هذه الاقاصيص قصة ابو المعاطي ابو النجا (السائل والمسئول) التي يتناول فيها الحقيقة من عدة وجهات للنظر وانيعقد عددا من المواجهات بين ابعادها وزواياها . وقصة هاني الراهب (موزاييك عربي ذو جلد مسحور) التي يفعل فيها نفس الشيء ولكن من خلال منطلقات مغايرة .

من خلال كل هذا استطاعت الاقصوصة ان تتفاعل ـ بمصطلحاتها الخاصة ـ مع الدعوة المخلصة الى التغيير التي اعقبت الهزيمة . وان تلمس الاوتار العميقة او الدفينة في حاجتنا الماسة الى ثورة حضارية شاملة تقوض الافكار القديمة والتقاليد القديمة والمباءات القديمة. وبتعبير آخر فقد استطاعت الاقصوصة من خلال كل هذا أن تخوض ثورتها . ان تكون الاقصوصة الثورة .. وقد اصبحت الاقصوصة ثورة ليس عندما حطمت الشكل التقليدي ولا عندما تجاوزت حدود الفهم التقليدي للواقع والانسان ، ولا عندما استطاعت ان تستشرف الحاضر لترى من خلف حجبهملامح المستقبل وترهص بابعاده :لقدأصبحت الاقصوصة ثورة ليس لانها فعلت كل هذا فحسب ، ولكن لانها اصبحت الاقصوصة الفعل والاقصوصة الرؤيا ايضا .. لانها لم تجهض الفعل الثوري ولم تؤخره ولكنها اخذت تستحثه وتستثيره وتستولده . ولانها لم تمتص غضب الجماهير بل حاولت ان تشعله وتؤججه لتفوده في طريق الثورة وتعقلنه . ولانها استطلحت الى جانب كل هذا ومن خلاله ان تضيف الى ضمير العربي قدرة على الفهم والحسم والتغيير ..قدرة نرتجي منها ان تثمر نصرا وان تثمر ثورة حضارية شاملة تدفع الامة العربية خطوات وخطوات على طريق التقدم والثورة والحرية .

القاهرة

صبري حافظ

التخطي عام ١٩٧٠

عمر ابـو سالم

الاردن

صوت اول :

ها أنذا أخرج عن وجهي المملوك ،
أحاذر أن أسقط فيه
أخلع عنه قناع الامن الواجف .'. أمشي ،
أتخطى عتبة ماضيه
أفتح للشمس نوافذي الكسلى ،
أتفيأ حفرة آتيه
وأصيخ السمع لاقدام الفجر النابض ،
بالرعـد
لا ألقي بالا للنسيان الموغل ،
في التيه
وبقايا الزمن الملعون .. وشارات الضوء ،
الليلية .. في ايقاع اغانيه

صوت ثانٍ :

هذي الاصباغ اللونية لا تجديك
فالصبح القادم يفضحها .. علنا ويعرّيك
ماذا تنتظر .. ؟؟ حلول الليل لتخرج ،
من معطفك الاملس ،
كالبرق الهاجس بالرؤيا
وتعرّي جسد الخوف لوهج النور ،
الدافق فيك
للصمت المثقل بالكلمات الصوفية ،
وهو يناديك
شمسك لا تعرف أشراقا ـ ان أنت بقيت ـ !؟
تنتظر الصيف القادم ..
وحلول الموسم والاعياد ..
صوتك لا يسمع في البرية دون الاصوات
وبكاؤك ..لا يسعف في ذاكره الايـام السته ،
طفلاً من قومك قد مات

الكـورس :

قمر الحب المطفأ في عينيك
ولّى من اعوام
ويداك الموثقتان برعب القيد ،
المشدود اليك
نتحداها أن تتمرد !!
هل تملك دفعا للخوف
هل يملك فمك القول
لا تعرف أن تتحدث .. تجهل
فاخرج من معطفك البالي .. وأمدد ،
للريح الفجر بأغمار يديك
واشرع للطلقة صدرك .. وافتح ،
لمسيل الجرح الساخن في زنديك
بـاب الخطوات
وليتحدث صوتك بالشارات

ثورة الكوميديا في المسرح المصري

أوديب السبعينات ..

بقلم محمد بركات

وسط ركام هائل من اعمال الفرق الخاصة والمسرح التجاري .. تلك التي يدعي اصحابها انها تنتمي الى فن المسرح والكوميديا ـ وهما منها براء ـ يخرج علينا علي سالم كالشهاب بمسرحيته الجديدة التي تدوي في سماء القاهرة بصوت زاعق هذه الايام وهي « كوميديا اوديب» التي اخرجها جلال الشرقاوي لمسرح الحكيم تحت اسم آخر ـ لا اوافق عليه ـ هو « انت اللي قتلت الوحش » والتي حققت اول نجاح فني وجماهيري للموسم المسرحي في القاهرة هذا العام .

لقد بدا هذا الموسم بداية سيئة بمسرحية اكثر سوءا عن العمل الفدائي الفلسطيني كتبه عبد الرحمن الشرقاوي تحت اسم « وطني عكا » واخرجه بشكل ميلودرامي سمج مدير المسرح القومي كرم مطاوع .. ثم ظهرت مسرحية اخرى لا تقل سوءا وتحاول ان تتمسح ايضا بالقضية الفلسطينية في كثير من التزييف التاريخي والفني واعني بها مسرحية معين بسيسو التي تسمى « ثورة الزنج » والتي اخرجها وسط كثير من الضجيج نبيل الالفي .

كانت هذه المسرحيات وغيرها استهلالا سيئا لموسم مسرحي بدا انه سيحقق فشلا مؤكدا بلا جدال حتى ظهرت « كوميديا اوديب » فاذا بملامح الصورة تتغير على الفور واذا ببشائر النجاح تهب كريح الصباح الندية بعد ليلة حالكة .

ولقد صدرت المسرحية الجديدة في كتاب جاء ظهوره موقوتا بعرض المسرحية .. وقد اسبق علي سالم مسرحيته بمقدمة ضمنها بعض اجتهاداته حول اسطورة اوديب ، وهي الاجتهادات التي قامت عليها فكرته الاساسية في المسرحية .. تلك الفكرة التي تزعم استنادا الى بعض الكتب الاخرى أن اوديب الاغريقي ليس في الحقيقة سوى اخناتون المصري وان احداث الاسطورة التي وقعت في اليونان ليست في الحقيقة سوى التحوير الاغريقي لاحداث التاريخ التي وقعت في مصر .. ومن هنا واتساقا مع هذه النتيجة فقد استباح علي سالم لنفسه عملية رد الاسطورة الى ارضها الواقعية في مصر فاذا باسطورة اوديب التي عاشت في الوجدان الانساني لآلاف السنين كاسطورة اغريقية تتحول في مسرحيتنا الى واقع مصري فرعوني وان احتفظ مع هذا ببعض الاسماء اليونانية كتريزياس واوديب وكريون وجوكاستا .

وقد كان من شان هذا التطاول على المقدسات القديمة ان يثير حنق الاكاديميين ويدفعهم الى رفض النتائج التي توصل اليها علي سالم .. وربما الى رفض المسرحية نفسها باعتبار ان ما قام به من اعادة تفسير بعض جوانب الاسطورة واختيار ما يخدم فكرته الاساسية منها واهمال ما لا يحقق لهذه الفكرة هدفها اعتداء على قداسة الاعمال العريقة بما يفقدها جوهرها الاصيل .

ومع انني لست هنا في معرض الدفاع عن تطاول علي سالم على الاسطورة الاغريقية الام والباسها ذلك الثوب المصري الفرعوني الذي ظهر في مسرحيته ، فان ثمة حقيقتين تفرضان نفسهما علينا الآن في هذا الحديث :

الاولى : تتصل بطبيعة الاسطورة ونشأتها وتكاد تتفق على انها تقوم على تحريف الواقع .. وهنا يقول لنا توماس بولفنش في كتابه « ميثولوجيا اليونان وروما » في الجزء الخاص بنظرته التاريخية للاسطورة .. « ان اعلام الاساطير ليسوا سوى أناس قد عاشوا فعلا وحققوا سلسلة من الاعمال العظيمة .. وعلى مر الايام اضاف اليهم خيال الشعراء ما وضعهم في ذلك الاطار العجيب الذي يتحركون فيه » .. ومعنى هذا انه لا يستبعد اطلاقا ـ بل لعله اقرب الى العقل ـ ان تكون اسطورة اوديب مأخوذة من واقع مصري وسط ظروف هجرة الحضارات القديمة عن طريق القوافل من آسيا وافريقيا الى اوروبا .. وهناك ادلة بلا حصر ـ ليس هنا مكانها ـ تؤكد تأثر شعوب منطقة البحر المتوسط عن طريق التزاور والحرب والتجارة والاشعاع الثقافي بالمعتقدات والاساطير والديانة المصرية القديمة باعتبارها الحضارة الام في هذه المنطقة من العالم القديم .. يقول لنا برنارد لويس في كتابه « أرض السحرة » الذي عربه الدكتور حسين نصار .. « الغريب اننا نجد لاوديب الذي يعقد على امه بعد اشتهائها صورة في اساطير الفراعنة اذ تشتهي زوجة انوبو اخا زوجها باتا فيخصي هذا نفسه ويموت ثم يبعث على قاعدة عرفت فيما بعد بانها تموزية (1) » .. ويقول لنا بلوتار خوس في كتابه « ايزيس واوزيريس » على لسان ودكسوس .. « ان زيوس كان في اول امره ملتصق الساقين فشقتهما ايزيس وكان جمهرة الناس يزعمون ان زيوس هو آمون وان ابولو هو ابن ايزيس من اوزيريس عندما كان في رحم (ريا) وسمياه حورس الاكبر وثمة من يقول ان سرابيس الذي كان الها مشتركا عند جميع الشعوب هو

1 ـ انوبو صيغة لانوبيس وباتا اله مصري قديم .

اوزيريس . وهناك اسطورة قديمة تقول ان اوزيريس هو ديونيسوس الاغريقي نفسه » .. ومعنى هذا كله ان ثمة علاقة حميمة بين التاريخ والاساطير المصرية القديمة وبين ما عرف بعد ذلك في اليونان من اساطير .. وهذا يؤكد ان الافتراض الذي بدأ منه علي سالم وجعل فيه الاسطورة اليونانية هي الصيانة الادبية للتاريخ المصري القديم افتراض اقرب الى الصواب منه الى الخطأ ويكاد يقطع فيه العلم بكلمة فاصلة تزداد تأكيداً كل يوم بمزيد من الابحاث التي تقف في جانب علي سالم او يقف هو في جانبها .

ومن هنا فلا يضير المسرحية في شيء - بل لعله يزيدها ثراء - ان تتناول الخطوط والشخصيات العامة للاسطورة بنفس ملامحها واسمائها اليونانية وتخلع عليها ثوبا مصريا فرعونيا قديما دون ان يعتبر هذا خلطا او اعتداء على قدسية الشكل الذي انتهت اليه الاسطورة وعرفت به .

والحقيقة الثانية .. تتصل بمدى حرية الفنان في تناول الاحداث والشخصيات التاريخية او الاسطورية بشكل مطلق .. ولسنا بحاجة هنا الى ان نقول ان امضى اسلحة الفنان هي حريته في التناول والاختيار واعادة التفسير والتصرف حتى في الحقيقة العلمية نفسها وتلك سمة من سمات الفن .. فرجل العلم لا يملك الا ان يخضع للحقيقة التي تقول ان مجموع واحد وواحد يساوي اثنين ولكن الفنان يملك ان يقول ان مجموعهما - كما يراه وكما فعل ذلك يونسكو مثلا في احدى مسرحياته - يساوي ثلاثة .. تماما - ولكن على مستوى آخر - كما يستخرج فرويد عقدة لاوديب لم تخطر على بال سوفوكليس ، او كما يقوم مخرج سوفياتي - وقد حدث - باخراج « هاملت » بشكل يؤكد ان ازمته ليس مبعثها قلقا داخليا وانما سببها ظروف التكوين الطبقي في المجتمع الذي يحيط به وهو تفسير لا يمكن ان يكون قد خطر على قلب شكسبير .

ان التاريخ بكل حقائقه ليس في النهاية - كما يقال - سوى وجهة نظر ، ولهذا فمن حق الفنان ان يختار منه ما يريد دون ان يعتبر هذا تطاولا على الحقيقة التاريخية في شيء .. فاذا كان الامر كذلك مع التاريخ الا يصبح من باب اولي ان يملك الفنان حقا اكبر وحرية اوسع في التعامل مع الاسطورة ؟.. ان الاسطورة - كما يقول الدكتور احمد كمال زكي - يحكمها « اللامنطق واللامعقول واللازمان واللامكان وفي كل هذا تبدو الاسطورة وسطا بين الحلم واليقظة او لعلها تبدو كأنها ضرب من احلام اليقظة ممتع » .. ومن هنا فلا يحق لنا ان نلزم الفنان وهو بصدد التعامل مع الاسطورة ان يصبح ذلك التابع الذليل لاحداثها الام بحيث تمنعه من تجاوزها او الخروج عليها .

ان ثراء الاسطورة يكمن في تجددها وحيويتها وقدرتها على العطاء عندما تسال عن حلول لقضايا العصر .. ومسرحية « اوديب ملكا » لسوفوكليس بكل عظمتها وشموخها كان يمكن ان تصادر على اية محاولة يمكن ان تاتي بعدها لاستغلال نفس الاسطورة باعتبار ان كاتبا لن يستطيع ان يكتب عملا آخر عن اوديب يصل الى قامة هذا العمل الفذ .. ولكن الاسطورة ظلت تملك القدرة على العطاء كل يوم حتى كتبت عدة مئات من المرات ابتداء من ايسخيلوس ومرورا بسوفوكليس وسينيك وكورني وفولتير واندريه جيد وجان كوكتو حتى توفيق الحكيم وعلي احمد باكثير وعلي سالم دون ان تتشابه محاولة من هذه المحاولات مع الاخرى ودون التزام صارم من هؤلاء الكتاب بالاحداث الحرفية للاسطورة .. وهذا بالضبط هو ما نادى به ارسطو في فن الشعر حين قال (1) .. « لا داعي الى الحرص باي ثمن على الخرافات التقليدية التي تدور عليها مآسينا . ان هذا الحرص يثير الاشفاق لان التواريخ المعروفة ليست معروفة في الواقع الا لفئة قليلة من الناس ومع كل هذا فكل المشاهدين يستمتعون بها » .. وهو القول الذي ينقض رأي كثير من الاكاديميين الذين اثاروا مشكلة مدى علاقة المسرحية بالاسطورة الام .

ومن جماع هذه الحقائق التي تتصل بطبيعة الاسطورة كمادة ،

1 - فن الشعر : ٢٧ - ٢٨ .



علي سالم

***

وبمدى حرية الفنان في التناول ، ثم بعلاقة اسطورة اوديب على وجه خاص بالتاريخ المصري القديم - ولنسلم مرة اخرى كما يقول الدكتور احمد كمال زكي ان الاسطورة حتى بوجود العناصر الوحشية واللاعقلية فيها انما تقوم على اصول تاريخية وطبيعية صحيحة (1) - اقول انه من جماع هذه الحقائق يصبح من حق علي سالم ان ينتقل بالاحداث من طبيعة اليونان الى طبية مصر وان يخلع على الجو العام للمسرحية وشخوصها صفة فرعونية وان تتحول المأساة بين يديه الى كوميديا(!!) دون ان يتهم عمله بانه يدخل ضمن دائرة اعمال البرلسك التي تقوم على مسخرة الاعمال الادبية العظيمة .

لقد اتجهت الاعمال المسرحية في اغلبها بعد الهزيمة المروعة - والمؤقتة - في الخامس من حزيران الى ثلاثة منابع اساسية تستوحيها وتستلهمها وتسقط عليها ما تشاء من المضامين .. وهذه المنابع الثلاثة هي : التاريخ ، والاسطورة ، والفنتازيا .. هكذا رأينا هذا الاتجاه ينتظم اغلب اعمال كتاب المسرح المصري بعد النكسة ابتداء من « مسامير » سعد الدين وهبة حتى « اوديب » علي سالم .. ولم يكن استلهام الكاتب للتاريخ او بحثه في الاسطورة او نزوعه الى الفنتازيا لمجرد التجديد ولكنه كان وسيلة فنية يمكن عن طريقها طرح قضايا اللحظة في لغة فنية عميقة الدلالة بالغة الايحاء والثراء .

ومن هنا تكمن قيمة هذا العمل الذي يتوسل فيه المؤلف بكل ثراء الاسطورة من ناحية وبطل خياله الفنتازي الخصب من ناحية اخرى - وعلي سالم هو ابرع من استخدم الفنتازيا في المسرح المصري دون ان ينفصل عن الواقع للحظة واحدة .

ان « كوميديا اوديب » تعتبر فتحا حقيقيا او هي ثورة كاملة في كوميديا المسرح المصري .. هذه الكوميديا العليلة المريضة التي ظلت لاكثر من خمسين عاما - وما تزال - تنهل من مسرحيات البوليفار التي

1 - الاساطير : احمد كمال زكي . دار الكاتب العربي .

صنعت اتجاه المسرح التجاري الفرنسي منذ أواخر القرن التاسع عشر .. ان الاتجاه الذي يسيطر على الكوميديا في المسرح المصري هو اتجاه المقتبسات الفرنسية التي تقوم على موضوع واحد لا يتغير هو موضوع الخيانة الزوجية بأنماطه الثلاثة الشهيرة المكونة من الزوج والزوجة والعشيقة .. وهو اتجاه مريض عفى عليه الزمن ولكنه ما زال يمثل النغمة السائدة في اغلب اعمال المسرح الكوميدي في مصر .. فاذا وجدنا فجاة ذلك الذي يرفض هذا الاتجاه ويثور عليه ليكتب الكوميديا النظيفة كاصفى ما تكون من ينابيعها الاصيلة مستخدما في ذلك جوهر الاسطورة حينا والفنتازيا في اغلب الاحيان ملتصقا اشد ما يكون الالتصاق بالواقع الاجتماعي في مصر لعرفنا مقدار هذا التحول الخطير الذي احدثه ـ منذ ست سنوات ـ وما زال يمضي فيه الى الامام كاتبنا الجاد علي سالم .

ومع هذا فان مقارنة اوديب علي سالم بأية معالجة مسرحية اخرى لاسطورة اوديب ـ فضلا عن محاولة المطابقة بينها وبين الاسطورة الام ـ تحمل ظلما فادحا لهذه المسرحية .. لان هذه المقارنة في اسعد الاحوال لن تقودنا الا الى القيمة النسبية للعمل .. اما القيمة المطلقة للمسرحية ـ وهي ما يجب ان يذهب اليها الناقد ـ فتكمن في المسرحية نفسها وتتحدد هذه القيمة بمضمون العمل والشكل الذي يحتوي هذا المضمون.

ان تاريخ المسرح المصري يحتفظ بمحاولتين سابقتين لمعالجة اسطورة اوديب وهما معالجة توفيق الحكيم وعلي احمد باكثير .. وفي هاتين المحاولتين وقع الحكيم وباكثير في أسر سوفوكليس ودارا في فلكه دون اضافات تذكر .. حاول الاول تفسير الاسطورة تفسيرا تاريخيا وحاول الثاني تفسيرها جنسيا .. وفي كلتا المحاولتين كان لا بد لكل منهما ان يخر صريعا تحت اقدام سوفو كليس .. وهنا تتحدد قيمة هذه المعالجة الجديدة للاسطورة والتفسير الذي استخلصه منها علي سالم من كوميدياه الرائعة .. لقد ثار على توفيق الحكيم وباكثير وبلغت به الجرأة ان ثار على المعالجة اليونانية للاسطورة بل على احداث الاسطورة نفسها .

لقد تحولت مأساة اوديب وشعب طيبة بين يدي علي سالم الى كوميديا ـ وهل يملك مؤلفنا الا ان يكون كاتبا كوميديا ؟ ـ ولكنها هذه المرة ليست تلك الكوميديا الساخرة التي التقينا بها في اعمال سابقة للمؤلف نفسه كانت تستهدف النيل من بعض سوءاتنا الاجتماعية المحدودة كالروتين والبيروقراطية وغيرها من مظاهر الزيف في الواقع المصري .. ان كوميدياه الجديدة بعد ان وصل الى هذه الدرجة من النضج تدخل من اوسع الابواب في دائرة الكوميديا السوداء او الكوميديا الدامعة المرة التي تتناول وضما باكمله وشعبا باسره ومرحلة تاريخية بكل ما تحفل به من مظاهر الايجاب والسلب .

فهنا مدينة ـ هي مدينة طيبة المصرية القديمة ـ يتهددها وحش يقف على حدودها الشمالية هو ابو الهول .. وهو وحش رهيب ياكل المدن والجماعات ولا يكتفي بمواجهة الافراد .. وفي مواجهة الوحش تقف طيبة عاجزة وهي منقسمة الى شعب وحكام .. والشعب في مدينتنا شعب لاه قد انصرف عن الخطر المحدق به الى كثير من المرح وقليل من الجد .. ولكن هذا الشعب بكل ما يمكن ان يؤخذ عليه ينطوي على معدن اصيل وضمير حي وروح متوثبة يمثلها جميعا ذلك الرجل العظيم « تيريزياس » الذي فقد البصر ولكنه لم يفقد البصيرة .. واما الحكام فهم مجموعة من الشخصيات الجوفاء ، والمحبين للسلطة وللمواتهم ، والخونة والذين يهبطون الى ما دون مستوى مسؤولية الحكم .. ويتمثل هؤلاء في شخصيات « جوكستا » الملكة التي تآمرت على ازواجها تباعا ، ومن « اوالح » رئيس الشرطة في طيبة الذي ينشر الفزع والخوف في قلب المدينة ثم في « حور محب » الذي يزيف كل شيء لمصلحته واخيرا في « اوغ » الذي يعبث باقتصاد المدينة اولا باول .

ووسط هذه المجموعة يقف « كريون » قائد الجيش وهو رجل شريف وجاد .. ولعل وجود هذه الشخصية بكل ما تمثله من نقاء وسط مجموعة الحكام الجوف يمثل الوجه الآخر المكمل ـ والمقابل ـ لشخصية « تيريزياس » بكل ما تمثله من حكمة وتبصر وسط هذا الشعب الذي استلبه كل ما هو تافه وغوغائي من الامور .. وهاتان الشخصيتان هما ما يحققان للمدينة بقاءها ويحفظان لها توازنها .

وتبدو الحياة في طيبة مظلمة اشد ما يكون الليل حلكة .. فهنا عناصر ثلاثة تكفي لانهيار اعظم مدينة في العالم حتى ولو كانت طيبة ام الحضارات والابطال .. والعنصر الاول : يتمثل في الخطر الخارجي المحدق بالمدينة وهو ابو الهول .. والعنصر الثاني : يتمثل في السلطة الحاكمة التي تدمرها المصالح الشخصية وتقف وهي اعجز ما تكون عن عمل اي شيء .. والعنصر الثالث : يتمثل في شعب المدينة الذي تمزقه السلبية والتواكل واللهو عن كل شيء .

ووسط هذا الانهيار التام يهبط « اوديب » الى المدينة ويتصدى للغز الذي يلقيه الوحش ويعود سالما ليصبح ملكا وليتزوج الملكة .. ويبدأ اوديب من الانتقال بمدينة طيبة حضاريا الى آلاف الاعوام القادمة .. ويفرغ هذا الى معمله واختراعاته لتحقيق حلمه بجعل طيبة اعظم مدينة في العالم .. وتكتسي المدينة فعلا بغلاف حضاري براق قد يخدع النظر حقا ولكنه لا يمكن ان ينفي عوامل الدمار التي بدات تاتي على جسد المدينة من الداخل وفي الخفاء وعلى مهل .

كان اوديب طيبا ومحبا لطيبة فلم يشأ ان يبتر او ان يقسو .. وقد انزلق به هذا الحب الى بعض التنازلات التي تمت بعلمه احيانا والى كثير من الاخطاء التي وقعت بغير علمه في كثير من الاحيان .. وكان لا بد ان تقع المأساة فيظهر الوحش مرة ثانية (!!) حتى اذا خرجت طيبة لملاقاته هزمت هزيمة نكراء لم يتوقعها كبيرهم والصغير .

وبدات تظهر الاخطاء :

ـ كانت هناك الملكة « جوكاستا » التي تتجسد فيها كل مساوىء طيبة القديمة التي وقفت عاجزة امام الوحش .. انها الماضي الذي لم تتخلص منه طيبة فأخذ يلقي بظله الاسود على الواقع الذي اخذ ينمو .. والحق انها لم تكن ملكة على اي وجه من الوجوه .. كانت مجرد امرأة تمزقها رغباتها الانثوية الصغيرة ويستولي عليها مجرد الاستيلاء على الرجل طالما كان مفيدا لها والتخلص منه مع اللحظة التي يثبت فيها العكس .. ولهذا كانت الملكة هي مركز الدائرة لكل العناصر السيئة التي اخذت تعمل عملها في نهش روح المدينة من الداخل .

ـ وكان هناك « أوالح » رئيس الشرطة وابغض صور السلطة في طيبة .. كان اول المتآمرين مع الملكة في الخفاء .. وكان يمزقه الخوف ويسيء استغلال سلطاته العريضة ولهذا كمم الافواه وعذب وقتل وسجن ودمر روح الشعب بنشر الارهاب والخوف في قلوب الجميع في ظل دعواه البريئة للحفاظ على الامن في طيبة .. وكان فضلا عن ذلك من اول المتآمرين على اوديب والمستفيدين منه في الوقت نفسه .

ـ وكان هناك « حور محب » رئيس كهنة آمون ومدير جامعة طيبة .. ومسؤولية هذا الرجل تكمن في سلطاته باعتباره رجل دين وعلم معا .. ومن هذا الموقع كان انحرافه الخطير حين زيف الحقيقة وحور الكلمة ـ وما اخطر الكلمة ـ وجعل من اوديب الانسان الها والقى على المدينة ظلا كثيفا من الكلمات الجوفاء الكاذبة التي تبتعد عن الواقع بعد السماء عن الارض .

ـ وكان هناك « اوغ » رئيس الغرفة التجارية ورئيس مجلس مدينة طيبة ذلك الذي عبث باقتصاد المدينة وحوله الى مجموعة من المستحدثات الحضارية .. واستحالت اموال الشعب بين يديه الى ثروة ينهل او يسرق منها ما يشاء مع المجموعة الفاسدة التي تملك بزمام السلطة .

ـ ثم كان هناك شعب طيبة الذي استمرأ الكسل واغرق نفسه في كثير من مظاهر الديماجوجية واحب اللهو قبل العمل واستسلم لكثير مما يفعله به « اوالح » ومن معه دون ان يقوم بواجبه كشعب في الرقابة

والتوجيه وانزال العقاب بمن يعبثون به وبمصالحه .. لقد اخطأ شعب طيبة حين اخذ ينتظر الحل للغز يهبط عليه من السماء او يقدم له على طبق من الذهب .. واخطأ حين عاش ليومه واغرق نفسه فيما لا حد له من المظاهر المادية دون الاهتمام بجوهر الاشياء والجوانب الروحية والفكرية .. واخطأ ـ خطأه الاكبر ـ حين ألّه اوديب او انساق وراء تأليهه فكان قمينا به أن يصبح جسدا بلا محتوى وان يصاب بالطاعون فتحق عليه الهزيمة .

ثم كانت هناك اخطاء الشرفاء :

ـ كانت هناك اخطاء اوديب برغم كل حبه وكل ما فعله لطيبة وبرغم كل تعاطف المؤلف معه ومحاولة تقديمه في صورة المثال .. اول هذه الاخطاء انه تقلد الحكم في طيبة بخدعة كان يعلمها يقينـا بينه وبين نفسه .. ومن هنا تورط فيما تلا ذلك من اخطاء .. لقد سمح لنفسه ان يؤله مع ان عظمته في كونه انسانا .. وسمح لبعض العناصر الفاسدة ان تبقى في الوقت الذي كان يجب ان يقوم فيه بالتغيير الكامل ثم سمح لهذه المجموعة ان تعمل وبنفس اساليبها القديمة الفاسدة برغم علمه بفسادها او بجانب منه على الاقل .. وسمح لنفسه بشيء من العزلة عن الناس في ظل انقطاعه داخل معمله .. وسمح لنفسه ان يتحول الى بطل فردي في الوقت الذي يجب أن تكون فيـه البطولة للمجموع .. وسمح لنفسه بالانسياق وراء العواطف الجامحة للجماعة حتى ولو كان صوتها ينطق بغير الحق والواقع .. وسمح لنفسه باخفاء جانب من الحقيقة عن الناس كحقيقة عدم قتله للوحش في المرة الاولى .. واخيرا كان هناك خطأه الفادح حين اعاد بناء المدينة لابناء الناس .

ـ وكانت هناك اخطاء « كريون » قائد الحرس .. لقد صنع لنفسه جنة فاضلة وسط جنوده حين ابتعد بهم وبنفسه عن كل ما تحفل بـه طيبة من عفن وهو لا يعلم ان العلاقة بين الجند والناس علاقة متبادلة تقوم على التأثير والتأثر فهما وجهان لعملة واحدة .. كان عليه ان يفهم ان المرضى يعدون الاصحاء لا العكس.. لقد أخطأ كريون حين التزم هذا الموقف السلبي من كل المهازل التي يعرفها والتي سكت عنها ما دام في مأمن مع جنوده منها .. ان هذا القائد الجاد الشجاع هو الرجل الثاني في المدينة ومن هذا الموقع كان عليه ان ينبه ويحذر ويكون الى جوار اوديب ولكنه سكت وابتعد فكان مخطئا يستاهل الحساب .

ـ وكانت هناك اخطاء « سنفرو » الفنان .. ربما كانت له مواقف شريفة ولكن شخصيته تنطوي على شيء من القصور .. ان الفنان هو صوت الحق وعليه ان يلتزم في اللحظات الحرجة احد موقفين .. اما الصدق او الصمت .. ان صدقه ينير وصمته يحمل دلالة .. وقد ارتضى سنفرو لنفسه شيئا من الخضوع للقهر الذي يمارسه « أوالح » مع ان حرية الفنان لا تحد .. وارتضى لنفسه ان يكتب ما لا يعتقد او ان يكتب ما لا يفيد المجموع والكل .. وارتضى لنفسه شيئا من الخوف على بيته وولده وهو أعلم الناس بحقيقة الطاعون الذي يضرب بانيابه في جسد طيبة .. لقد باع فنه ليشتري حريته الشخصية ويا له من ثمن بخس .

ـ حتى « تريزياس » أراه ـ من وجهة نظري على الاقل ـ مشاركا في المأساة التي حلت بطيبة .. ان تريزياس في المسرحية يمثل جوهر شعب طيبة .. انه روح هذا الشعب وضميره .. وهو في جانب من جوانبه يمثل الحرية بشكل مطلق وهو لهذه الاسباب كلها ولانه لا يخشى على شيء حتى على حياته لانه فوق النظام يملك ـ وحده تقريبا ـ ان يقول « لا » .. وقد قالها كثيرا وظل ينبه على طول المسرحية وعرضها من خطورة الاعتماد على الفرد باعتبار ان العمل الفردي حتى ولو كان يتسم بالبطولة او الاعجاز عمل محكوم بقصوره .. فاقدار الشعوب تصنعها الشعوب لا الافراد والحياة يبنيها اصحاب الحياة لا نائب عنهم .. لقد ظل « تريزياس » ينبه الى خطورة ما يفعله « اوالح » ومن معه .. ولكنه ـ برغم هذا ـ قد ارتكب خطأين فادحين :

اولهما : انه لم يواجه اوديب بخطورة الدور الفردي الذي يقوم به



جلال الشرقـاوي

***

وخطورة الدور الذي يقوم به « اوالح » ومن معه متشابه بهذا مع كريـون .

وثانيهما : انه وهو يلقي المسؤولية على الشعب لم ينبه الى ان انسان طيبة في حاجة الى اعادة البناء من جديد .. انه لم يحذر من ان هذا الانسان غير جيد الصنع ومدمر من الداخل .. كـان عليه ان يفعل هذا قبل وقوع الكارثة .. ولكنه على العكس فعل .. لقد انجرف وراء الحماسة العاطفية فدفع الشعب الى معركة مع ابي الهول وهو يعلم ـ وهذا خطأ منه ـ او لا يعلم ـ وهذا خطأ افدح ـ ان شعب طيبة لم يكن على استعداد لملاقاة الوحش لان اعادة صياغته لم تكتمل او انها لم تبدأ بعد وبناؤه لم يكن سليما .. لقد دفع تريزياس ابناء طيبة الى عملية الانتحار التي تمت امام الوحش لانه اصاب نصف الحقيقة ـ وهي مضللة ـ حين القى على الشعب مسؤولية الدفاع عـن نفسه دون ان تنفذ بصيرته الى النصف الثاني من الحقيقة والتي تتمثل فـي الاجابة على هذا السؤال : هل كان شعب طيبة مهيئا لهذه المسؤولية الضخمة التي ارتضى القيام بها ؟

ان هذا القصور في الاحاطة بشخصية تريزياس وابعادها يمثـل اهم اخطاء هذه المسرحية الجيدة .. وخطأ علي سالم هنا هـو خطأ تريزياس نفسه واعني به النفاذ الى نصف الحقيقة وكم تقودنا انصاف الحقائق الى انصاف الحلول والحكم على الاشياء حكما لا يتسم بالدقة الواجبة .

ان هذه النقطة نفسها هي التي وضعت المسرحية في مأزق هام ذلك انها طرحت مجموعة من الاسئلة .. او هي تطرحها علينا دون ان تجيب عليهـا .

ان المؤلف ـ مثلا ـ ينال من شعب طيبة عـلى طـول المسرحية وعرضها ويدينه بشيء كثير من القسوة ـ قسوة من يحب ـ ثم يطالب هذا الشعب نفسه ـ !! ـ بأن يتولى حل اللغز ومواجهة الوحش مع

ان له اكثر من تجربة سابقة معه .. فكيف ؟

ان علي سالم يقطع بوجود خطأ ما ولا بـد ان نعرف ـ فالمسرحية لا تجيب ـ اين يكمن هذا الخطأ.. هل هو في شعب طيبة الذي استسلم للتواكل والسلبية واخذ ينتظر الحل يقدم اليه هبة بغير ثمن .. ام في القائمين على امر هذا الشعب في طيبة سواء كانوا من طائفة الفاسدين امثال « أوالح » ومن معه أم طائفة الاشراف امثـال « اوديب » ومـن حوله ؟.. يقول علم السياسة ان الشعوب القوية تخلق حكامها القادرين .. ويقول التاريخ ان شعب طيبة ظل لسبعة آلاف عام او تزيد يصنع الحياة والحضارة ويخضر وجه الارض على ربوع هذا الوادي .. ولـم يمنعه ذلك من ان يواجه على طول هذا التاريخ اكثر من اربعين شعبـا وأمة حاولوا السيطرة عليه والاستيلاء على وطنه انتصر عليهم جميعـا وذهبوا الى زوايا النسيان وكتب التاريخ وبقي هو حيـا يدافع عن هذه الارض ويدفع ثمن وجوده فوقها كل يوم .

لا يملك النقد بعد هذا ان يقول شيئا في المسرحية .. ولكنه لا بد ان يقف عند الفصل الثالث ليرى انه جاء دون مستوى الفصلين الاول والثاني .. لقد حلقت المسرحية طوال هذين الفصلين في آفاق انسانية وفكرية رحبة .. وفجاة اذ بمؤلفنا علي سالـم ينتقل بمسرحيته مباشرة من آفاقها المطلقة الى الحديث المباشر او شبه المباشر عن مرحلة ما بعد النكسة في مصر .. ولهذا جاء هذا الفصل من المسرحية خطابيا مباشرا فجاء اضعف فصول المسرحية فنيا .. ولكن هذا الفصل الذي لا يرضي النقد او الفن هو الذي يلاقي ـ ويا للعجب !! ـ اكبر قدر مـن حماس المشاهدين وتعاطفهم .. ولعل علي سالم كان يعلم هذا جيـدا فاراد ان يقول كلمته الشريفة بكثير من الصراحة وكثير جدا من الوضوح مضحيا ـ الى حد ما ـ بمتطلبات الفن ليحقق هدفا آخر هو ان يقف شاهـدا على عصره ليقول كلمته في لحظة من اخطر اللحظات التاريخية التـي تمر بهذا الوطن .

ان المسرحية بهذا التحليل تحتمـل بالضرورة ـ دون اي تعسف ـ الكثير من الاسقاطات على اللحظة التاريخيه التي نحياها فـي ظروف ما بعد الخامس من حزيران ١٩٦٧ .. ولكن المسرحية لا تسقط في هوة التبريرية وانما تناقش وتحلل وتكشف وتدين وتدافع وتقول في النهاية كلمة شريفة هي كلمة الفن في المعركة .. وقد اكتسبت هذه الكلمة فـي المسرحية ثراءها ونبلها من ذلك المزج الدقيق الرقيق الذي قام به علي سالم بيـن الاسطورة والفنتازيا في اطار من الصدق الخالص للفـن والحب الخالص لهذا الوطن .

وقد كان من حسن حظ علي سالم ان توفر على اخراج مسرحيتـه واحد من اكثر مخرجينا امانة وصدقا هو جلال الشرقاوي .. لقد فهـم المخرج طبيعة ذلك المزج الرقيق بين الاسطورة والفنتازيا فـي المسرحية فبدأ من هذه النقطة في حرص شديد على كلمة النص ـ اولا ـ وكان له في هذا تفسيره الخاص الذي لا يتنافض مع مفهوم المسرحية وانمـا يعمقه ويزيده ثراء وحيوية .

لقد التقط جلال الشرقاوي خيط الفنتازيا فـي المسرحية وعزف عليه لحنه الهادىء الجميل في تفسير العمل واضفاء صفة المعاصرة على احداثه وشخوصه ... لقد اسقط المخرج عـن المسرحيـة صفة الاطار الزماني القديم الذي تدور فيه الاحداث لتصبح الاحداث اكثر قربا مـن طبيعة اللحظة التاريخية المعاصرة ولتصبح الشخوص اقرب ما تكون الى واقع معين ولتكتسب الكلمات دلالات وايحاءات عميقة الاثـر بعيـدة التأثيـر .

وهكذا يصبح شعب طيبة ـ في المسرحية ـ هـو جمهور الصالة ـ في العرض ـ وهو الجمهور الذي يخرج من بينه تريزياس فـي اول المسرحية ويعود اليه في نهايتها .. ولم لا وتريزياس هو نموذج هـذا الشعب والمتحدث بصوته .. ولهذا يصبح جمهور الصالة هـو ابنـاء شعب طيبة الذين يتجه اليهم اوديب بحديثه المباشر في احلك لحظات المسرحية مع نهايتها .. ولان تريزياس ـ هنا ـ هو ضمير هذا الشعب الحي وروحه الشابة الوثابة فانه لا يصبح ذلك الكهل الرث الثياب حامل العصا وانما يصبح ذلك الشاب الغض القوي البنيان دلالة على القـوة التي ينطوي عليها هذا الشعب في حقيقته ولهـذا تستبدل ملابسه الاغريقية القديمة بهذه الملابس العصرية الحديثة وتختفي عصاه التقليدية ليحل محلهـا ذلك الجيتار الذي يعزف عليه لحن طيبة الحزيـن والمشرق بالامل في ذات الوقت وتذوب على الفور لحيته البيضاء المعروفة لتصبح تلك الباروكة السوداء التي تغطي راسه واذنيه .. ثـم يستكمل هـذا التفسير لمعاصرة المسرحية بالديكور الذي ينزع نحو الحداثة ولا يأخـذ شيئا من الخطوط المعمارية الفرعونية او اليونانيـة وبالملابس التـي تستلهم الخطوط المصرية القديمة دون ان تلتزم بها .

ومن شأن عملية الخلق التي قام بها جلال الشرقاوي في هـذه المسرحية التي تعتبر افضل عروضه على الاطلاق ان تتبلور شخصية الملكة « جوكاستا » بشكل حاسم تظهر تلك العلاقة المريبة التي تقوم بينهـا وبين « أوالح » ولتتم معها تلك المواجهة القاسية التي تنتهي بانتحارها .. ومن شأن هذا الخلق الذي قام به المخـرج ايضا ان تظهر وسط الاحداث شخصية جديدة مؤثرة هي شخصية الفنان سنفرو التي لا نعثر عليها بنفس درجة التأثير والوضوح في النص المطبوع .

على ان أهم ميزة في هذا العرض هي تلك النعومة البالغة الرقـة والعذوبة التي تنتظم الايقاع العام للمسرحية .. والتي ساعد علـى وضوحها الاستخدام الذكي لحركة المجاميع واللوحات اللونية عن طريق الاضاءة الموحية الخلابة التي اكتملت بالديكور المبدع لفنان كبير اكتشفه

جلال الشرقاوي هو مجدي رزق والملابس المستمدة من الاشكال الفرعونية دون التورط في اشكالها التقليدية التي صممها فوزي ابو شال وهما من ابناء مسرح الحكيم .

لقد كان لجلال الشرقاوي رأي في شخصيتي « اوديب » و « كريون » .. او قل ان له رأيا في نهايتهما .. ولهذا جاء النص المطبوع للمسرحية مختلفا عن العرض الذي قدم على المسرح .. ان علي سالم ينتهي بأوديب بعد مواجهة الوحش نهاية تتفق مع طبيعة الشخصية على امتداد العمل .. فاوديب يكتشف انه كان أعمى .. ليس ذلك العمى البيولوجي ولكنه العمى المعنوي الذي لم يمكنه من اكتشاف الحقيقة ولهذا يترك طيبة بعد ان عرف شعبها طريق الحل ليخرج هو بحثا عن الحقيقة التي افتقدها .. ولكن جلال الشرقاوي في العرض الذي قدمه يبقى على اوديب بعد ان يخلع عليه صفة الرمز في آخر مشاهد المسرحية حيث يقف كنصب تذكاري للحقيقة والى يمينه سنفرو الفنان ممثلا للكلمة والى يساره كريون قائد الحرس ممثلا لمعنى القوة بالسلاح وكان الثلاثة معا يمثلون الثالوث المكون من الحقيقة والفن والسلاح وهم القوى التي يمكن ان تأتي لطيبة بالنصر .. ومن اجل الوصول لهذا المعنى فان جلال الشرقاوي يغير ايضا في النهاية التي وضعها المؤلف لحياة كريون قائد الحرس .. لقد ايقن هذا القائد الشجاع انه لا بد من فداء طيبة بالدم .. وان النصر يأتي لهؤلاء الذين يدفعون الثمن غاليا ولهذا خرج ـ وحده ـ ليلتقي بالوحش وليموت وليثبت ان العمل الفردي حتى لو كان يتسم بالبطولة لا يمكن ان ينقذ شعبا .. لقد مات ليضرب مثلا وليثبت أن عملة النصر هي الدم ولهذا اراد ان يضع علامة على الطريق كتلك التي وضعها الحسين بن علي وجيفارا وعبد المنعم رياض وغيرهم من شهداء التاريخ .. هذا هو مغزى موت كريون في المسرحية المطبوعة وهو المغزى الذي رفضه جلال الشرقاوي واعتبر خروج هذا القائد لملاقاة الوحش عملية انتحار مؤكدة لا تفيد شعب طيبة في شيء بعد ان عرف الحل ولهذا ابقى عليه ليصبح واحداً من اضلاع مثلث النصر .

ويكتمل نجاح هذا العرض باضافة عنصر التمثيل الذي قام به مجموعة من انبغ شبان الصف الثاني من ممثلي المسرح المصري .. انهم ليسوا نجوما بمقاييس الشباك وتفكير المسرح التجاري ولكنهم كانوا اكثر تألقا من اعتى نجوم الكوميديا في بلادنا .. يأتي على رأس هؤلاء جميعا فنان عظيم الموهبة واسع العطاء هو « فاروق نجيب » الذي لعب دور « اوالح » باستاذية ورشاقة وفهم فتطاول بقامته الفنية الى مستوى اعظم ممثلي الكوميديا في بلادنا الى الدرجة التي اصبح يسمع معها الهتاف باسمه في الصالة (!) والى جوار هذا الممثل الفذ يلمع انور اسماعيل بصوته القوي الجميل العريض وحضوره المهيب على الخشبة وفؤاد احمد بنقلاته الجميلة المبدعة بين الجد والهزل وجلال الشرقاوي باداء الاستاذ في المعهد العالي للتمثيل .. وفي الجانب الآخر يتفاوت اداء احمد عبد الحليم بين ليلة واخرى ويضيع دور جوكستا من ماجدة الخطيب بسبب صوتها الفليظ ويهبط دور « حور محب » بسبب الاداء الزاعق لعبدالحفيظ التطاوي ويذوب دور « سنفرو » من بين يدي محمد نوح بسبب انفعاله المبالغ فيه .

ان مسرحية « كوميديا اوديب » واحدة من ابدع ما قدمه المسرح المصري من كوميديات في السنوات الاخيرة .. والى جوارها يرتفع ذلك الركام الهائل من كوميديات المسرح التجاري والفرق الخاصة .. فما الفرق بين الكوميديا هنا وهناك ؟.. انه الفرق الذي قال به اوسكار وايلد بين العمل الفني الذي يسيطر على جمهور الصالة والعمل غير الفني الذي يسيطر عليه جمهور الصالة .

القاهرة — **محمد بركات**

العـودة

رياح الثلج لما أشعلت في السهل ..
.. لم تحرق سوى الاشجار
مضت أعوامنا يا قبلة الميلاد اشجارا جليديه
بلا ورق بـلا أزهار
واعواما بـلا تذكار
فكل رسائلي كتبت ولم ترسل
نسيت بأنها في الجيب ..
.. لم اكتب على المظروف عنوانا

***

رأيت نشيدنا المعبود بين صحائف الاوراق ..
.. أشلاءً من الكلمات محتضره
يغطيها تراب الليلة الحمراء
تعصرها رياح الساعة القذره
وأغفى فوقها النسيان أطنانا من الحسره
حبست الدمع لم اذرفه ملتاعا ..
.. ولكني نذرت الشمس ان عادت تعانق
.. نبض أعيننا
وترسم تحت أرجلنا
ظلال الوجه فياضا ومبتسما
نذرت الشمس أمنحها حصاد العودة الزاهي
فعند غروبها الدامي تواعدنا
وتشهد رعشة بالكف ما زالت تعاودنا
بأنا قـد تواعدنا
مواعيـد .. مواعيـد

***

يقال بأن منزلنا بنيناه
فرشنـاه
وزيَّنا جوانبه بألوان
وأن حكاية الذئب الذي يعوي
يخيف دجاج قريتنا ..
قتلنـاه
وأن بأرضنا الاخرى زرعنا أجود الاشجار
من الليمون والتفاح والبرقوق والازهار

* * *

أتيت اليك مبتهلا وظمآنا وخجلانا
اتيت اليك موثوقا وعريانا
وبين جوانحي فيض من الحب الذي كانا
وأغنية تمور بداخلي شوقا
وأصوات تقربني
تباعدنـي
وتقتلنـي
تراودني المسافات
وتبزر نبتها المسموم اعشابا من الخوف
يسد منافذ الرؤيـا
جحيم الشك والعوده

***

لبست ملابس الترحال لم أحجب
بريق الوشم والصوره
مدلاة على صدري
أتيت اليك قبل قيامة الفجر

* * *

وحين أتيت كان الليل مصلوبا على الابواب
طرقت الباب لـم يفتح
رجعت لبابنا الخلفي لم يفتح
وجاء الصوت عبر الحائط الطيني انكرني
وطاردنـي ..
« ازقتنا محرمة ولحم نسائنا عريان
فقف يا أيها المفتون خلف الشاطىء الآخر
ولا تنبش قبور الصمت والاحزان
ودعنا من تسترنا بلا اسم .. بلا عنوان
أزقتنا محرمة ولحم نسائنا عريان »

***

نزلت السوق علّ توهّج اللقيا يجفف أبحر النسيان ..
.. عل ضراعة الكلمات تنجينا من الموت
وجدت السوق غير السوق ..
.. أصواتا بـلا نغم ..
.. فناء دونما اركان
وآلاف من الاطفال ترضع من حليب الذعر والطوفان..
.. ترمقني عيون الناس عبر جحيمها المكنون بالشك
دثار الصدر مزقناه بان الوشم والصوره
مدلاة على صدري
اتيت اليك قبل قيامة الفجر

القاهرة — **أنيس احمد البياع**

اجهاض في الشهر السادس

يا صاحبي
ضيعني الاعراب
تحت رمال الشام ، والجزيره
فرشت مصحفي الذي اقسمت فيه
وسادة ، ونمت
احلم ان تمرّ بي ، قوافل الرقيق ، واللصوص، والتجار

ضيعت تحت حافر الخيول
ملامحي ، وجئت
ابعثر الاهداب في التراب
اهلّة للاشهر الحزينه

تيبّس الصوت ، وكانت الجياد تسكب الرمال في فمي
فكل مهرة غدت مدينة ، يفتحها التتار
عمّد موتاها دمي
تعلقت اهدابي الرطبة في حوافر الجياد
صرخت ملء الفم بالتراب
ـ ضيعت في الجزيرة الصفراء ، جبهتي ، وصوتي
ضيعت في رمالها حرابي
فردّ لـي شبابي
فردّ لـي شبابي

العابرون نجد مرّوا تحت عتمة المساء
رايت في جباه خيلهم نهرا من الدماء
جثوت ، صليت ، بكيت ، نمت
يـا صاحبي
الخبز في فمي احتجاج
والمـاء فـي الوريد :
لـوح مـن الزجاج

اصيح بالاعراب
ـ فلترجعوا اليّ
معلق فوق صليب الزمن العتيق
معلق ، فلو تمرون غدا
ابسط وجهي قمرا ، وجثتي طريق .

حلمت انني ولدت توأمين :
العـار .. والاشعار

يا اهلي الرحّل : هاكم جبهتي دليل
وان رأيتم في الطريق عين ماء
فأستوقفوا الاظعان ، وأسألوا :
ـ ايتهـا العميـاء
سواك شاعر ومـات ؟
كان يحب الحزن .. والامطار .. والبكاء ؟

هذي قريش تعبر الميدان فأسمعوا
لعل في صهيل خيلها الصوت الذي نرجوه
لعل في اظعانها محمدا جُديد
هذي قريش تعبر الميدان ..
لعلني اعرف من نسائها امرأه
تحمل في فؤادها الوجه الذي نرجوه
لكنني نسيت
نسيت من ذاكرتي الوجوه
ماذا على هوادج القافلة الغريبه
غير بقايا جثث الجنود

نعيت لي النهر الذي جفّ ، فأين الماء
الرمل في حلقي ، فأيـن الماء
يسمر في مكة جرحي ، وانا اطوف ـ محرما ـ بغداد
اصحب في دروبها الامجاد

مات ابي تحت شميم نجد
واريت امسه .. ويومه في اللحد

نتيه في الصحراء ، اين الباب ؟
ـ لا بـاب في الصحراء
نعطش في الصحراء ، اين الماء ؟
ـ لا مـاء فـي الصحراء .

لا مـاء فـي الصحراء .
لا مـاء فـي الصحراء .

بغـداد

نبيـل ياسيـن

سِرّ التلمُود

انا لمْ اصلبْه
لـم اقتلهُ
أقسم لم أضربه
لم اجرؤ ان اتطلع في عين الجرح.
في قلب يصرخ في السفحِ

***

انا لمْ أنكرهُ يوما
وقد اتهموني ظلما :
اني بحتُ بسر التلمودْ
ونقضت الناموس ومارست الاثما
ونبشتُ ضريحا في القدسِ وقدستُ تمودْ
انا ما قلت لطفل ، مريم ـ يا طفل ـ بغي
ما قلت : بأن المصلوب شقيْ
دجّال مرَّ سيأتي « للشعب » نبي
جبارٌ يحكمُ بالدمْ
بلْ قلتُ : لقد سال الزاكي الدمْ
يمحو عنا عار الاثم .

***

انـا لمْ أصلبه
لم اقتل انسانا
لم اصطد طيرا لم اذبح حيوانا
لم ادفع للاسخريوطيْ
لم اتنكر ، لم ابك على صوت الديك
لم اغسل في الطست يديّ

لم اصرخ : « اصلبهُ اصلبهُ
دمه المهدور على اولادي وعليّ »

***

انا ما لقنت تلاميذي أن الناموس هراء
لكـن البنطيْ
لمّح
فتماوج صرح ابيض
وترنـح
وتصاعد في الساح خرير دماء
وتزاحم في الجوزاء
صخب وتحد .. ورجاء
فأطـل بلاطس
ودموع التمساح على خديهْ
يغسل في الطست يديه
وعلا في الارجاء عواء :
فليحيَ بلاطس في صورة باراباس .

***

انا ما علمت تلاميذي : أن الناموس عزاء الضعفاءْ
ما قلتُ : بان الصلب هراء
ما قلت بان الايسر خد
بل صرحت بأن الايسر ماضي الحد
وبـان المصلوب
نفض الاكفان وداس اللحد .

بيـروت

بشيـر قبطي

نحو ثورة في الفكر الديني

ـ تتمة المنشور على الصفحة ـ ٣١ ـ

حتى في خلال القرن الهجري الاول ، ثم عظم اختلافها في القرن الثاني ثم الثالث والرابع عما كانت عليه في عهد الرسول والخلفاء الراشدين فأدى هذا الى نمو التشريع الاسلامي ذلك النمو الكبير وتطوره ذلك التطور البعيد ، فهل نصدق ان الحياة البشرية بعد تلك الاجيال قد جمدت فجأة وتحجرت وانتهى تطورها واستقرت في قالب ثابت يكفي في علاج مسائله الرجوع الى المذاهب الاربعة او غيرها من المذاهب المنقرضة دون ما حاجة الى ابتكار في التشريع وملاءمة لاختلاف الظروف وتغير الاوضاع واستفادة من تشريعات الامم الاخرى التي استمر احتكاكنا بها وتضاعف تأثرنا باوضاعها ونظمها ومعاملاتها ؟

* * *

الى هنا اعتقد ان مناقشتي ينبغي ان تقنع معظم القراء بدون صعوبة كبيرة ، فان كل ما قدمت من حجج مبني على حقائق معروفة لست اول من استكشفها ولست اول من ذكرها . انما الذي نعد ان يفعله الكتاب هو ان يواجهوها مواجهة صريحة ليستخرجوا مغزاها الحقيقي وليقدموه لقرائهم صريحا جليا دون مواربة . ولكن حان ان ننتقل خطوة جديدة في النقاش .

نمهد لهذه الخطوة بان نسأل : اذا كان الاسلام لم يحاول قط ان يضع تشريعا كاملا لتنظيم المجتمع الانساني وتدبير حاجاته المعاشية وحل مشكلاته الحيوية ، فهل معنى هذا ان الاسلام لا يهتم باحوال الناس في الحياة الدنيا ، وانه كاديان اخرى غيره دين آخرة فقط لا دين دنيا ، وان كل ما يعنيه هو الخلاص الروحي للانسان وسعادته في الدار الآخرة ؟

هذا ما حاول ان يدعيه بعض مصلحينا ، فكانوا فيه جد مخطئين، وارتكبوا مناقضة بينة لحقائق التاريخ . فالذي لا شك فيه ان الاسلام لا يهتم بفوز الناس في الحياة الآخرة وحدها ، بل يهتم ايضا اكبر اهتمام واوثقه بصلاح احوالهم في هذه الحياة الدنيا ، لا يؤجلهم الى سعادة الجنة ، بل يريد لهم السعادة والرغد والفلاح ، ويريد لهم العدل والمساواة والكرامة ، على ظهر هذه الارض . وهو قد اتخذ الى هذا عددا من الوسائل ، ووضع عددا من التشريعات ، التي كانت ممكنة وكانت لازمة ، في عصره الاول . لكن ليس معنى هذا انه وضع لهم نظاما دنيويا كاملا نهائيا .

ولكن قبل ان نمضي في البرهنة على هذه الحقيقة نعود فنسأل: اذا كان الاسلام لم يحاول قط ان يضع تشريعا كاملا يكفي لكل الظروف والاحوال ، نهائيا يغني عن كل اضافة وتغيير ، فهل كان هذا العجز من الله عن ان يخلق مثل هذا التشريع ؟ كلا ، لم يكن ذلك لعجز منه سبحانه ، تعالى عن كل عجز علوا كبيرا . بل كان لحكمة نستطيع ان نفهمها بقدر من التفكير ، وهي ان مثل ذلك التشريع كان يلغي فائدة العقل الذي شاء ربنا ان ينعم به على الانسان ، وان يكرم به الانسان ويرفعه على جميع المخلوقات الاخرى . مثل ذلك التشريع كان يحول الانسان الى مجرد مخلوق آلي اشبه بالاوتوماتون او الروبوت ، لا يفعل شيئا سوى ان يطيع الاوامر القاطعة التي تصدر اليه ويلبي الارشادات الكاملة التنظيم والدقة التي تطبع على خلاياه . او يرتد به الى درك الحشرات التي تصدر في كل سلوكها عن محض الغريزة، وليس في الطبيعة مجتمع اكمل ولا ادق ولا اتم نظاما ولا ابعد عن الخطأ من مجتمع النمل الابيض ..(ترمايت) او مجتمع النحل . ولكن هل هذا ما كان يريده خالق الكون والحياة لارفع مخلوقاته ؟

ماذا فعل الاسلام اذن ؟ هو ـ بالاضافة الى تقريره لاصول العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة ـ قد فعل شيئين اثنين : اولهما أنه نصب الغايات الاخلاقية السامية التي على المسلمين دائما ان يحاولوا تحقيقها في كل تشريع يسنونه ، تلك الغايات الخالدة التي عليهم دائما ان يسعوا الى بلوغها قدر استطاعتهم البشرية ، وقدر ما تمكنهم ظروفهم واحوالهم مع اقتراب متصل الى الكمال المبتغى . لكنه ترك لهم، واوجب عليهم ، ان يضعوا هم الوسائل ويبتكروا الطرائق التي تسعى بهم الى تلك الغايات ، وان ينوعوا منها بحسب ما يحتاجون في بيئاتهم المختلفة وعصورهم المتعاقبة . والاسلام اذ فعل ذلك فقد دلل على حكمته وعدم تناقضه ودلل حقا على قدرته على دوام التجدد واحقيته لذلك باستمرار البقاء . فذلك هو المعنى الوحيد الذي نفهمه ونقبله للصلاحية لكل مكان وزمان ، وهو قابلية التجدد لملاءمة كل مكان وزمان .

وثانيهما انه في عهد الرسول عليه السلام قد شرع للمسلمين الحد الادنى من التشريعات المدنية التي كانوا اليها في حاجة شديدة ، سواء عن طريق الوحي او بسنة الرسول . لكنه اقتصر في هذا على القدر الضروري الذي لا مناص منه . وكانت حكمة ذلك واضحة: انه في حقيقة الامر يفضل ان يترك للناس ابتكار حلولهم باستعمال تفكيرهم وتنمية معارفهم وتدريب ذكائهم ومهارتهم والاستفادة من تجاربهم. اما والعرب في زمن النبي عليه السلام كانوا يحتاجون الى بعض الحلول العاجلة في مشكلاتهم التي نجمت من تغير مجتمعهم ذلك التغير المفاجيء بمجيء الاسلام والغاء النظام الجاهلي واقامة الدولة الجديدة في المدينة ، فان الاسلام قدم اليهم بذينك المصدرين ، الكتاب والسنة، ذلك الحد الادنى الذي لزمهم في زمانهم .

لا بد ان نكرر ونلح في التكرير ان الاسلام في مصدريه هذين اقتصر على الحد الادنى الذي كان العرب يحتاجون اليه حاجة عاجلة. فالذي يدرس هذا الموضوع يجد ان الوحي والسنة لم يكونا يضعان الاحكام الا في الضرورة الملحة . وقد نهيا الناس ـ في القرآن وفي الحديث معا ـ عن الاكثار من السؤال والاسراف في تطلب الاحكام . ويقول المفسرون والعلماء القدامى ان حكمة ذلك النهي هي ان الكتاب والسنة لم يريدا ان يضيقا على الناس بقيود لا يمكنهم بعد انتهاء زمان الوحي ان يتخلصوا منها . اقرأ تفسير المفسرين للآيتين ١٠١ و١٠٢ من سورة المائدة ، اللتين تبدآن :« يآيها الذين آمنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم » . ثم راجع سيرة النبي تر كيف كان عليه السلام يضيق ذرعا باكثار بعضهم من سؤاله وينهاهم عن الالحاح في السؤال ويحذرهم من مغبته . وانظر في هذا صحيح مسلم « كتاب الفضائل ، باب توقيره صلى الله عليه وسلم وترك اكثار سؤاله عما لا ضرورة اليه او لا يتعلق به تكليف وما لا يقع نحو ذلك » . تجد هذه الاحاديث :

ـ ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم فانما اهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم . (تأمل جيدا قوله عليه السلام : افعلوا منه ما استطعتم).

ـ ذروني ما تركتكم (وفي رواية ما تركتم بالبناء للمجهول) فانما هلك من قبلكم (ثم ذكروا بقية الحديث كما في الحديث السابق).

ـ ان اعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من اجل مسألته .

من هذه الاحاديث الصحيحة نستشف روح الاسلام الحكيمة في عدم اللجوء الى وضع القيود وتحديد الوسائل والحلول الا في الضرورة القصوى . وفي السماح للعقل البشري بل مطالبته بأن يفكر هو ويجتهد في استكشاف الاجوبة على اسئلته الكثيرة . ظن الناس انهم ما دام فيهم رسول الله فلا حاجة بهم الى اجهاد عقولهم وتمييز الصحيح من الخطأ والنافع من الضار ، فارادوا ان يهرعوا اليه ليجيب على كل مسألة ويحل كل مشكلة . لكنه لم يرد لهم ان يحولوا انفسهم الى مخلوقات آلية صماء او يرتدوا الى حشرات غريزية بكماء . اما

وهذه هي روح الاسلام البينة فاعجب ما شاء لك العجب من الناس يدعون ان الكتاب الذي بلغه او السنة التي وضعها بهما « الجواب على كل سؤال » وانهما « لم يتركا كبيرة او صغيرة من امورالدنيا والدين . »

هذا موقف من الرسول يعرفه كل مطلع على سيرته الزكية ، لكن مغزاه التام لا يتدبره او لا يصرح به المفكرون والباحثون . فلناتِ الان الى موقف آخر معروف ، لكنه هو ايضا لا يستنبط منه تمام مغزاه .

في تلك الاحوال التي القى فيها رسول الله الى الناس بقول من اقواله في خارج نطاق العبادات ، هل كان يفرض عليهم رأيه وينتظرمنهم الموافقة التامة والطاعة السريعة بدون نقاش او اعتراض ؟ الجواب يعرفه كل قارىء لسيرة الرسول الامين ، والامثلة معروفة على مراجعة اصحابه له ورجوعه هو عن رأيه الذي ادلى به واعترافه بأن رأيهم اصح وانفع . انظر مثلا ما يتكرر في متعدد الغزوات اذ يختار عليه السلام مكانا او طريقا ، فيعترض اصحابه على اختياره حين يخبرهم انه لم يكن بوحي انزل اليه ، فيقبل اقتراحهم البديل .

لكنه توج احاديثه الرائعة في الاعتراف الامين بخطئه وصوابهم بما قاله في خبر أبر النخل . مر عليه السلام بقوم يأبرون النخل(اي يلقحونه بان يقطعوا جزءا من النخلة الذكر فيغرسوه في طلع النخلة الانثى) . فقال ما اظن يغني ذلك شيئا . او قال لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا . او قال لو لم تفعلوا لصلح . فتركوه فنفضت او فنقصت. او خرج شيصا اي بسرا رديئا اذا يبس صار حشفا . فذكروا له ذلك.

فماذا فعل حين راجعوه ؟ هل اخذته الكبرياء الكاذبة او استبد به الغضب ؟ بل اعترف بخطئه اعترافا سريعا عظيم الشجاعة الادبية ، فقال :« انما انا بشر ، اذا امرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، واذا امرتكم بشيء من رأيي فانما انا بشر . « وفي رواية اخرى قال : « انتم اعلم بأمر دنياكم . » (انظر صحيح مسلم ، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي .))

فهل وقف المسلمون وقوفا كافيا امام تلك القولة الخالدة ليستنبطوا منها تمام مغزاها ؟ لو فعلوا لما وجدنا منهم اناسا يعتقدون ان علينا ان نلتزم بكل ما قاله الرسول في كل مسألة دون اقتصار على امور العبادة بل بتعميم على امور الدنيا . ولكن اذا كان الرسول الامين قد اقر لاصحابه بانه افل منهم علما بامور دنياهم ، مع ما كانوا عليه من السذاجة ، وما كانت عليه حياتهم من البساطة ، فماذا ترى في حياتنا المعاصرة في النصف الثاني من القرن العشرين ، بكل تعقيداتها ومعضلاتها ، المادية والفكرية ، السياسية والاجتماعية ؟

واذا كان اصحابه عليه السلام قد راجعوه في امور فاقر لهم بحقهم في المراجعة ، وزاد على هذا فاعترف بانهم كانوا اكثر اصابة، فماذا ترى موقفه يكون لو راجعناه نحن الآن في امور اخرى كثيرة من امور دنيانا ؟ اكان يغضب وتأخذه العزة بالخطأ حاشا لصدقه وامانته .ذلك الذي كانت لديه النزاهة الكافية والشجاعة الادبية الكافية ليقر بانه لم يعلم بامر بسيط شائع في تلك البيئة الصحراوية ، وهو حاجة النخل الى الابر لكي ينضج ثمره ، اكان يجادلنا بالباطل فيامور اشد صعوبة وتعقيدا واكثر حاجة الى العلم المتخصص ؟ حاشا لنزاهته وشجاعته . بل هم الجامدون المتزمتون ضيقو العقول ، الذين لايدرون ما يجرونه على الاسلام من ضرر المسلمين وسخرية الخصوم .

فاذا كنا اعلم بامور دنيانا من الرسول نفسه ، افلا نكون اعلم بامور دنيانا ايضا في مسائل كثيرة من الصحابة والتابعين والفقهاء والعلماء الذين انقضى على اقوالهم وآرائهم وحلولهم واجاباتهم (١٣) ما يزيد على الف من السنين تطورت فيها الانسانية تطورا عظيما وتغيرت تغيرا بعيدا في عمقه واسعا في شموله ؟

اذا كان المغزى واضحا قاطعا ، فلماذا نجد مشرعينا المعاصرين ـ حتى اكبرهم شجاعة على التجديد ـ يلتزمون دائما بان يستكشفوا لكل حكم يرتأونه سندا وتبريرا في فقرة ما من صفحة ما من كتاب ما من كتب الفقهاء السابقين ؟ لكن هذه مسألة سنعود اليها بعد ، فلانتعجل مواجهتها الان ، بل نمضي قدما في التفكير فنسأل السؤال الآتي :

تلك المسائل التي لم يراجع الصحابة فيها الرسول لان اقواله كانت صالحة لاحوالهم حين ادلى بها : اذا تغيرت الاحوال بعد ذلك فلم تعد تلك الاقوال صالحة لها ، افلم يكن من حقهم ان يعودوا اليه فيراجعوه فيها ؟ ام تحسب انه كان ينكر عليهم هذه المراجعة؟ اوليس من مبادىء التشريع القرآني نفسه اخذ الناس بالتدرج فيفرض الاحكام ، مثل ما حدث في خطوات تحريم الخمر ؟ اما نزلت فيالقرآن نفسه احكام ثم عدلت او الغيت ونسخت ؟ فماذا كان يحدث لو طالت حياة الرسول وزاد تغير الاحوال وجدّت امور اخرى كثيرة ؟

هنا سيسرع بعضهم برد جاهز ، وهو ان حكمة الله شاءت الا يتوفى الرسول الا وقد اكمل الله للمسلمين دينهم ، مستشهدين بالآية المعروفة . لكن هذا يعود بنا مرة اخرى الى معنى الاكمال المقصود ، فنقتنع بعد تفكير يسير ، وبعد مراجعة سريعة لما اشرنا اليه من قبل من نمو التشريع الاسلامي بعد زمن القرآن والسنة ، الى ان الاكمال المقصود لا يمكن ان يكون المعنى الذي يظنه من يعتقدون ان القرآن قد احتوى على كل القوانين اللازمة للمعاش الدنيوي . بل هو اكمال العقيدة وما يلزمها من شعائر العبادة ، وعلى المسلمين بعدها ان يجتهدوا هم في ابتكار ما يحتاجون اليه من قوانين وفي تنويعها وتغييرها كلما احتاجت الى تنويع وتغيير .

ان قدرا من التفكير في هذا المجال يقنعنا بأن منطق تطور الاحوال من اهم المبادىء التي التزمها التشريع القرآني . ومغزى هذا المنطق ان واجهناه بامانة هو ان من حقنا ان نستكمل التشريع القرآني في الامور التي لم يستوفها ما دمنا نلتزم غاياته السامية ، وهذا هو الشرط الوحيد المفروض علينا في هذا الاستكمال . لا ليس هذا الاستكمال من حقنا فحسب ، بل هو واجبنا كمسلمين . اليك مسألة الرق مثلا ، هذه المسألة التي اتخذها بعض خصوم الاسلام سلاحا من اسلحتهم في مهاجمته . حقا ان القرآن لم ينته الى تحريم الرق تحريما باتا ، لكن لا اظن قارئا معاصرا يحتاج الى ان اقنعه بأن هذا كان بدون شك هو الهدف الذي سعى نحوه الاسلام وخطا نحوه خطوات واضحة بقدر ما سمحت به الاحوال في حياة الرسول . وهي خطوات كثيرا ما وضحها الكتاب فلست احتاج الى تعديدها هنا .

كذلك في مسألة التوزيع العادل للثروة وحد حق الملكية الفردية بحدود . صحيح ان الكتاب والسنة اقتصرا من ناحية على ذم الطمع واكتناز المال وعلى حض الاغنياء وترغيبهم في الانفاق ، ومن ناحية اخرى على حلول نراها الآن غير كافية ، مثل الزكاة . وهذه هي الحجة التي يكررها خصوم النظام الاشتراكي . لكن وجهة الاسلام هنا ايضا واضحة لا خفاء فيها لكل من لم تغش المصلحة الفردية او الطبقية نظرته بغشاوة . وهو ما شرحه كتاب متعددون ، وان لم اجد منهم من يستقصي التدليل فيصل الى ابراز المغزى الكامل لهذه الحقيقة .

(١٣) ربما يكفي في التدليل على علمهم المحدود اعتقادهم ان مدة حمل الجنين يمكن ان تدوم زمنا اختلفوا في تقديره بين سنتين وسبع سنوات . لاحظ انني لا اضرب هذا المثل للسخرية منهم او التنديد بجهلهم ، فليس من العدل ان يطالبوا في عصورهم باكثر مما كان مستواهم الفكري يمكنهم من بلوغه . انما اخص بانتقادي فقهاءنا المعاصرين الذين ظلوا يتمسكون بما قاله اولئك القدامى . وحتى حين اضطرت حقائق العلم الحديث مشرعينا الى عدم الاخذ باقوال الفقهاء القدامى في هذه المسألة ، لم يجدوا الشجاعة الكافية لتخطئتهم بصراحة ، بل لجاوا الى حيلة « عدم السماع » ، فقرروا في قانون الاحوال الشخصية سنة ١٩٢٩ انه لا يجوز للمحاكم ان تسمع دعوى الميراث اذا ادعت المرأة ان حملها استمر اكثر من سنة بعد وفاة زوجها او تطليقه اياها . وسنشرح فيما بعد رأينا في حيلة عدم السماع هذه.

انصار الاحتفاظ بالرق ، وانصار المحافظة على حق الملكية الفردية مطلقا لا تحده حدود ، يحتجون بأن التشريع القرآني لم يحرم الرق ولم يقصر الملكية على حد معين . وحجتهم هذه قائمة على اعتقادهم ان ما عده القرآن حلالا لا يجوز لاحد ان يحرمه ، فليس لاحد ان يحرم الحلال ، كما انه ليس لاحد ان يحلل الحرام . لكن هل تستقيم هذه الحجة مع منطق الاسلام التدرجي في فرض الاحكام ، وهل تستقيم في مسالتي الرق والملكية مع روحه السافرة ؟ فاذا سلمنا بانه ليس لاحد ان يحلل حراما ، فهل العكس صحيح بالضرورة ؟

بل اعتقد ان تفكيرنا الديني قد وصل الآن الى درجة من الاستبصار ينبغي ان تمكننا من ان نعلن بصراحة ان من حق ولي الامر مسترشدا برأي اولي الرأي ان يحرم بعض الاباحات اذا اقتنع بأن تغير الاحوال يقتضي هذا التحريم لتلافي الضرر ودفع الفساد .ومثل هذا الحق نستطيع ان نطبقه في مسائل اخرى تحتاج الآن الى تقييد ما لم يقيده التشريع الاول ، كحق الرجل في الطلاق وفي تعدد الزوجات .

ثم اضيف الآن ان هذا الحق قد استعمل فعلا في تاريخ التشريع الاسلامي . وفي تبيان هذه الحقيقة ننتقل الى مرحلة جديدة من هذا النقاش ، فنسأل : حتى في المسائل التي عرض لها القرآن ، هل كل احكام القرآن نفسه نصوص قاطعة في الالزام بالفرض او بالتحريم ؟

* * *

نبدأ في الاجابة على هذا السؤال بحقيقة نجد الكثيرين اما يجهلونها واما يتجاهلونها ، ومن السهل البرهنة عليها . وهي ان اوامر القرآن ونواهيه ليست كلها فروضا ملزمة وتحريمات ملزمة كما يعتقد الكثيرون او يدعون . هؤلاء يقولون ان كل ما استعمل القرآن فيه صيغة « افعلوا » فاننا مفروض علينا ان نفعله . هؤلاء يريدون ان يحصروا كل اوامر القرآن ونواهيه في بابين اثنين فقط، باب الفرض وباب التحريم. لكن الرجوع الى مراجع الاصول والفقه يرشدنا الى ان العلماء القدامى انفسهم قسموا اوامر القرآن ونواهيه الى ابواب خمسة . باب الفرض وهو ما نلزم بفعله ونعاقب على تركه . وباب الواجب وهو ما يجمل بنا ان نفعله ولكن لا نعاقب على تركه وانما نلام على تركنا السلوك الامثل . وباب المباح وهو يعني التخيير المطلق دون ما تفضيل للعمل او للترك . وباب المكروه وهو ما ينبغي ان نتركه لكنه غير محرم ولا يستتبع فعله عقابا . واخيرا باب الحرام وهو ما يلزمنا تركه ويحق علينا العقاب اذا فعلناه .

وامثلة كل باب من هذه الابواب الخمسة معروفة متداولة في كتب الاصول والفقه . لكن السؤال الذي اريد ان اساله الآن هو : هل نحن ملزمون بأن ناخذ دائما وفي كل حال بأقوال العلماء القدامى في تحديد اي الاحكام ينتمي الى كل باب من تلك الابواب ؟ او لم يختلف العلماء القدامى انفسهم في درجات الوجوب والاباحة والكراهة بين مندوب ومستحسن ومستقبح ومكروه كراهة تحريم ومكروه كراهة تنزيه ؟ او لم يختلفوا ايضا فيما كان من الاوامر والنواهي خاصا بالرسول عليه السلام وما كان مكروها كراهة تحريم له وكراهة تنزيه لامته ؟

لا يقع علينا هذا الالزام بأقوال العلماء القدامى الا اذا اعتقدنا ان لهم وحدهم حق التمييز والاجتهاد وليس لاحد ممن جاء بعدهم، واعتقدنا انهم كانوا معصومين من الخطأ عصمة اختصوا بها دون غيرهم . لكني لست ممن يعتقدون احد هذين الاعتقادين . وهنا سأستغني عن الجدل الطويل بالاشارة مرة اخرى الى حقيقة يعلمها الكل ولست اول من استكشفها او استشهد بها ، لكني لم اجد من يواجه مغزاها الكامل مواجهة صريحة . وهي ما فعله الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ببعض احكام القرآن .

فقد تجرأ هذا الرجل الشجاع والمسلم الصادق الاسلام على ان يحكم احكاما تخالف بدون شك حرف التشريع القرآني . لكن فهمه لروح الاسلام الحقة جعلته لا يجبن عن الحكم بها حين اعتقد ان الحاجة اليها ماسة ، وان تغير الظروف والاحوال لا يسمح بالتطبيق الحرفي للحكم القرآني . ومن كل الامثلة المتعددة اكتفي هنا بمثلين ، اسقاطه حد السرقة في بعض الاحوال ، ورفضه ان يعطي الاموال للمؤلفة قلوبهم .

اما اسقاطه حد السرقة (١٤) ، كما فعل في عام المجاعة ، وحين وجد الاغنياء لا ينفقون انفاقا كافيا، او وجد بعض رجال الاعمال لا يعطون عمالهم الاجر الكافي ، فانه حكم نام الجدة لم يجد له نصا في الكتاب او السنة . لكنه جرؤ على ان يستعمل عقله ويتفهم حكمة الاسلام حين وضع ذلك الحد الصارم ، فاعتقد انه انما وضع للاحوال التي يكون فيها الرزق ميسرا والاغنياء منفذين لامر القرآن بالانفاق السخي والعمال يحصلون على اجورهم العادلة من اصحاب الاعمال . وابى ان يسلم بان عدل الله يرضى بتطبيق هذا الحد حين تعم الضائقة ويقل الاحسان ويقع الظلم في اعطاء الاجور .

واما المثل الثاني فلعله اكبر ثورية . فان القرآن يقرر للمؤلفة قلوبهم سهما في الغنائم (سورة التوبة الآية ٦٠) . لكن عمر الشجاع مرة اخرى فكر بعقله في حكمة هذا النصيب الذي قرره لهم القرآن في عهد الرسول . فانتهى الى انه انما كان لازما في مرحلة معينة حين كان الاسلام لا يزال مهددا لم يتم توطيد وجوده وتدعيم سلطانه . ورأى انه الآن في زمانه لم يعد يحتاج الى ان يستميل شيوخ العرب وزعماء القبائل ويدفع شرهم بالعطايا والهدايا . فلما رأى هذا الرأي وجد في ايمانه الشجاعة الكافية لكي يلغي السهم الذي قرره لهم القرآن . فلما جاءوا اليه يطالبونه به رفض ان يعطيهم اياه .

فأي شيء هذا ان لم يكن الغاء لتشريع قرآني حين اعتقد ان الظروف المتغيرة لم تعد تجيزه ؟ لكن هل يجرؤ علماؤنا وكتابنا على مواجهة هذه الحقيقة الصريحة ؟ بل هم يحاولون ان يلتمسوا للتخلص منها تاويلات متعددة . كأن يقولوا ان ما فعله عمر كان من باب درء الحدود بالشبهات الذي ورد فيه حديث مشهور . لكننا نرفض هذا التفسير الذي يميع ما فعله عمر ويقلل من شجاعته وجدته ، فانه لم يكن هناك شك في ان المواضع التي اسقط عنها العقوبة كانت تخضع للعقوبة حسب التشريع السابق . او هم يدعون ان ما يجوز للخلفاء الراشدين او للصحابة ان يفعلوه لا يجوز لغيرهم . لكننا نرفض هذه المواربات التي يلجاون اليها ونرفض قصر هذا الحق على الخلفاء الراشدين او الصحابة وحدهم . لاننا نرفض الخوف الكبير الذي يدفعهم الى هذه التعللات والمواربات ، وهو خوفهم ان يتهم عمر بأنه خرج على الاسلام وهدم تعاليمه حين فعل ما فعل . ولسنا نرى هذا

(١٤) انظر كتاب اعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ٣ : ٢٢ — ٢٣ في اسقاط عمر القطع عن السارق في عام المجاعة ، وموافقة احمد بن حنبل والاوزاعي على هذا الاسقاط . كذلك رفض عمر ان يطبق القطع على غلمة حاطب بن ابي بلتعة اذ سرقوا ناقة لرجل من مزينة ، وقوله لعبد الرحمن بن حاطب : اما والله لولا اني اعلم انكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى ان احدهم لو اكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت ايديهم ، وايم الله اذ لم افعل لاغرمنك غرامة توجعك . ثم سال المزني ما ثمن ناقته ، فقال اربع مائة ، فامر عمر عبد الرحمن بن حاطب ان يعطي المزني ثماني مائة !

كذلك يروي انه في عام المجاعة نادى القادرين على ان يبذلوا من اموالهم ما يزيد على المفروض في الزكاة ، فلما حاولوا الوقوف عند الرفض اعلن اسقاط القطع عن السارقين . فاضطر الاغنياء الى اعطاء ما طلبه عمر خوفا من استيلاء الفقراء على اموالهم .

ما اروعك يا بن الخطاب ! وبعد هذا كله يصر اعداء الاشتراكية على ان القرآن والسنة لم يحددا الملكية ولم يفرضا اكثر من الزكاة بمقاديرها المعروفة ، كأن هذه المقادير — العشر او نصف العشر او ربع العشر — تكفي لتحقيق العدل الاقتصادي في اوضاعنا الحديثة . وبعد هذا كله يعتقد المتمتعون بارباح البترول الطائلة انهم يطبقون الاسلام بما فيه الكفاية اذ يقطعون يد السارق ، ويتباهون بهذا القطع دليلا على اسلامهم المتين .

البتة بل نرى انه قد دلل على فهمه الصائب لروح الاسلام وقدم البرهان على منطقه الحي المتطور بتطور الاحوال . لكن المسلمين منذ عهود انحدارهم واستيلاء الرجعية السياسية والاقتصادية والفكرية عليهم هم الذين عجزوا عن مسايرة هذا المنطق والاستمرار في تطبيقه ، فصاروا الى تجميد الاسلام وشل روحه وتحويله حقا الى اداة تحجير ورجعية في المجتمع .

* * *

بقيت حقيقة أخرى نريد ان نذكرها قبل ان ننتهي الى تقرير المغزى الذي طالما اشرنا اليه ودعونا مفكرينا الى مواجهته . وهي ان هذا المغزى هو بلا شك ما كان يهدف اليه مصلحنا الديني العظيم الامام محمد عبده ، وتلامذته واتباعه في مدرسة المنار ، الذين ميزوا في الدين بين الاصول والفروع ، وجعلوا الاولى خاصة بشيئين : العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة ، والاخلاق او الغايات السامية الخالدة التي نصبها الاسلام . اما الفروع فتشمل شؤون المعاملات ، وما يقوم بين الناس من علاقات اجتماعية ، مثل الملكية ، والرق ، وفوائد الاموال المودعة في البنوك ، والمواريث ، وتشمل ايضا الطلاق وتعدد الزوجات . فالاصول هي التي لا يجوز لنا تغييرها ، اما الفروع فمن حقنا ان ندخل عليها من التغيير ما يستلزمه تطور الاحوال .

وفي الثلاثينات من هذا القرن كرر التصريح بهذا الرأي احد علماء الازهر الذين لا يرتقى شك الى تدينهم وسلامة طويتهم ، وهو المرحوم الاستاذ عبدالمتعال الصعيدي ، لكنه حورب واضطهد وحرم عليه المضي في بسط رأيه ، ونقل من التدريس النظامي الىالقسم العام بالازهر(١٥)، والله وحده يعلم كم غيره من المفكرين يرون نفس الرأي ولا يجرؤون على الجهر به .

هذا هو رأينا الذي نصرح به : ان كل ما في القرآن وما في السنة ـ دعك من مذاهب الفقهاء ـ من تشريعات لا تتناول العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة ، بل تتناول امور الدنيا ومعاملاتها وتنظيمها وعلاقاتها ، كل هذه التشريعات جميعا بلا استثناء واحد ، ليست الآن ملزمة لنا في كل الاحوال ، حتى ما كان منها في زمان الرسول من بابي الفرض والتحريم ، لم يعد الآن بالضرورة كذلك ، بل لنا الحق في ان ننقله الى بابي الندب والكراهة ، ان لم ننقله الى باب المباح وهو التخيير المطلق . لنا الآن هذا الحق اذا اقتنعنا بأن تغير الاحوال يستلزم تطبيقه ، وما دمنا نلتزم بالغايات الاخلاقية العليا التي نصبها القرآن .

اما وقد وصلنا الى هذا التقرير ، فلنقف برهة لنستذكر خطوات النقاش التي مررنا بها حتى وصلنا اليه . وها هي ذي :

١ ـ الاسلام لم ينشىء قط ، ولا يعترف البتة ، بفئة خاصة من الناس تدعي الانفراد بتمثيله وتحتكر تفسيره والتحدث باسمه ، وتحجر على الآراء التي تظنها مخالفة له . ومعنى هذا ان حق النقاش وابداء الراي في كل المسائل مفتوح لكل المفكرين ، دون مصادرة او عقاب او اضطهاد يوقع بهم . ومهما يكن من تخصص تلك الفئة فيدراسةالدين، فهذا لا يكسب آراءها عصمة ، بل تظل عرضة للخطأ البشري .

٢ ـ الاسلام بلا شك يهتم اعظم اهتمام بصلاح احوال الناس في دنياهم ، وليس دين آخرة فحسب او دين خلاص روحي فحسب . لكنه لا يتضمن نظاما كاملا نهائيا للمجتمع الانساني ، ولم يحاول قط ان يضع مثل هذا النظام ، ولم يدع قط ان الله وحده هو مصدر القوانين كلها ، دينيها ودنيويها ، لانه يقرر مبدأ تطور الاحوال ولا يريد ان يقوم عائقا امام هذا التطور ، ولا يريد ان يشل عقول البشر .

٣ ـ المصدران الاساسيان للاسلام ، القرآن والسنة ، لا يحتويان كل ما يلزم البشرية من تشريع في امور دنياها ، ولا يتضمنان حل كل مشكلة والاجابة على كل مسألة .

٤ ـ على العكس تماما ، نجد ان روحهما البينة في وضع التشريع، هي الاقتصار على الحد الادنى الذي كانت توجبه الظروف الملحة في عهد الرسول عليه السلام . وقد رفض في احوال كثيرة ان يزيد على هذا الحد ، حتى حين كان الناس يلحون عليه بالسؤال .

٥ ـ الرسول الامين نفسه ، فيما عدا مسائل العبادة ، لم يكن يفرض رأيه ، ولم يدع انه ارجح الآراء ، بل اعترف في مواطن متعددة بخطأه وصواب غيره ، واقر بأن معاصريه من عرب القرن السابع الميلادي كانوا اعلم بأمور دنياهم . وهذا ينطبق من باب اولي على علمنا بأمور دنيانا في النصف الثاني من القرن العشرين ، وهي اكثر تعقيدا واشد حاجة الى العلوم الدنيوية العميقة والدرايات الفنية الدقيقة .

٦ ـ اذا كان هذا صحيحا على اقوال الرسول ، ولم تكن تلك الاقوال ملزمة لنا ، فهو ينطبق من باب اولي على اقوال الفقهاء والعلماء القدامى في مختلف مذاهبهم ومدارسهم . فمن الخطأ البين ان يقال اننا ملزمون باتباع آرائهم ، او محاولة استخراج كل آرائنا في مشكلاتنا الجديدة من بطون كتبهم .

٧ ـ تزداد هذه الحقيقة اتضاحا وتأكدا حين نستعرض ما كان في تاريخ التشريع الاسلامي في عصور نهضته وحيويته من اتصال النمو والتغيير ، منذ العصر القرآني نفسه ، الى أن أصيبت الامة الاسلامية بما اصابها من انحدار سياسي ومادي وفكري . كما يشهد بهذه الحقيقة ما كان بين المذاهب والمدارس الكثيرة من اختلاف كثير كاد يشمل كل مسألة عرضوا لها . وهذا الاختلاف لم يكن شيئا اسفوا له وحاولوا ازالته ، بل كان شيئا رحبوا به ووجدوا فيه حكمة رائعة تتفق مع روح الاسلام الرحيمة السمحة الواسعة . حتى قالوا ان اختلاف الائمة رحمة ، وحتى وضعوا هذا المبدأ الجليل : « ناقل الكفر ليس بكافر » ، ليضمنوا به الحرية التامة في ابداء الآراء ويحموا به المفكرين من العقوبة والاضطهاد .

٨ ـ معظم الاحكام الدنيوية التي وضعها المشرعون القدامى ، لم يستخرجوها من الكتاب والسنة ، بل اخذوها من تشريعات البلدان المفتوحة ومعاملاتها ونظمها ، حين تأكدوا من انها لا تخالف المثل الاسلامية العليا التي قررها القرآن والحديث . فاذا كانوا قد لجأوا الى هذا الاخذ حين واجهوا ما طرأ على المجتمع الاسلامي من النمو والتحول بعد الفتوح والاختلاط بالاعاجم ، فنحن اشد اليه حاجة في عصرنا هذا الذي يشهد تحولا اكبر جسامة واكثر سرعة في كل شؤون دنيانا .

٩ ـ ما يحتويه القرآن نفسه من اوامر ونواه ، قد قرر الاصوليون والفقهاء القدامى انها ليست على درجة واحدة من الالزام ، وقسموها الى الابواب الخمسة التي ذكرناها ، الفرض والواجب والمباح والمكروه والحرام . ثم اختلفوا ذلك الاختلاف الذي اشرنا اليه في درجات الوجوب والاباحة والكراهة .

١٠ ـ حتى تلك الاحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول ملزمة ، جرؤ الخليفة الراشد عمر بن الخطاب على ان يوقف تطبيق بعضها او يلغيه الغاء تاما ، حين رأى ان تغير الاحوال في عصره لا يجعلها صالحة للتطبيق ، ولا يجعلها مؤدية الى تحقيق الغايات السامية التي نصبها القرآن . ولسنا نعتقد ان هذا الحق مقصور على عمر او سواه من الخلفاء الراشدين والصحابة ، بل نعتقد انه مفتوح لنا ايضا ، اذا اقتنعنا بضرورة تطبيقه في أي مسألة من مسائلنا الدنيوية .

١١ ـ من هذا كله انتهينا الى رأينا ان كل التشريعات التي تخص امور المعاش الدنيوي ، والعلاقات الاجتماعية بين الناس ، والتي يحتويها القرآن والسنة ـ دعك من سائر مراجع التشريع الاسلامي ـ لم يقصد لها الدوام وعدم التغير ، ولم تكن الا حلولا مؤقتة احتاج لها المسلمون الاوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم ، فليست بالضرورة ملزمة لنا ، ومن حقنا ـ بل من واجبنا ـ ان ندخل عليها من الاضافة والحذف

(١٥) هذا القسم العام ، الذي سموه « القسم الهمجي » ، كان المنفى التقليدي لكل عالم من علماء الازهر يستشعرون منه جدة في التفكير وشجاعة على الاجتهاد .

والتعديل والتغيير ما نعتقد ان تغير الاحوال يستلزمه ، وما نعتقد انه الآن اكفل بتحقيق الغايات الاسلامية العليا .

١٢ – حتى تلك الاحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول من بابي الفرض والحرام ، ليس من الضروري ان تبقى كذلك ، بل يجوز لنا – ويجب علينا – ان ننقلها الى بابي الندب والكراهة ، او باب المباح ، ما دمنا في هذا كله لا نخالف الغايات التي رفع القرآن منارها .

ولما كان هذا التقرير الاخير ربما يبدو اكثرها ثورية ، لذلك ابادر بمحاولة التدليل على انه – برغم ثوريته على الرأي السائد الآن – لا يخالف هو ايضا روح الاسلام ، بل على العكس يتفق مع مبدأ مقرر ثابت في المصادر القديمة نفسها ، وهو مبدأ المصلحة .

فمبدأ المصلحة – بمعنى المصلحة العامة للامة لا المصلحة الفردية الضيقة – يقف دائما وراء كل تشريع كما يقرر الفقهاء انفسهم . ومن هنا قولهم الجليل « الضرورات تبيح المحظورات » ، وتقريرهم مبدأ ان دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة . (١٦)

ومبدأ المصلحة هذا هو ايضا شيء تحدث به الكثيرون ، وتشدق به الكثيرون ، لكن هل وقفوا امامه ليدركوا ادراكا كاملا مدى ثوريته الحقة ؟ اليس معناه انه اذا تغير وجه المصلحة فعاد ضارا ما كان نافعا جاز لنا – بل وجب علينا – ان ندخل التغيير اللازم على التشريع ؟ اوليس مغزاه الكامل اننا في ادخال هذا التغيير لا ننظر الا في شيء واحد فقط ، هو تقتضيه مصلحة الامة ، ولا يحق لاحد ان يعترض علينا بأي شيء في مصادر التشريع الاسلامي القديمة ، ولو كان نصا قاطعا محكما غير متشابه في القرآن نفسه ؟ ان لم يكن هذا هو مغزاه فما مغزاه اذن ؟ وفيم كثرة التحدث به والتشدق به ؟

حين اقول هذا القول فاني لا اقوله عابثا مستهترا ، ولا ادعو الى ان يطبقه المطبقون بطيش واستخفاف ، فاني لادرك مبلغ خطورته ووجوب الحذر في تطبيقه وتجنب ما يحمله من مزالق الاندفاع ومغريات الاستهانة والتسرع . لكني اعني به استعماله بعد تفكير جاد ونبصر رزين ، بعد تدارس للمسائل الجديدة بروية وانعام نظر واطالة تقليب للفكر وتبادل حر لمختلف الآراء ووجهات النظر في متعدد الجوانب والاحتمالات . فاذا انتهينا بعد هذا الى اننا نحتاج الى اضافة او تقييد او حذف او تغيير في التشريع القائم تقدمنا برأينا الى ولاة الامور في شجاعة امينة وشجعناهم على سن القانون الجديد .

لا اريد ان اكتفي في هذه المسألة الخطيرة الحساسة بالكلام العام دون ان اضرب مثلا معينا . فان كثيرا من قرائنا ما دام الكلام الذي يقرأونه عاما غير محدد يوافقون عليه ويهزون رؤوسهم اعجابا به . يوافقون على القول بأن الاسلام حي ديناميكي متجدد يساير تطور الاحوال في المجتمع الانساني الخ .. حتى اذا عرضت عليهم مسألة محددة بدأوا يحتاطون ويتراجعون ويتذمرون ويعترضون . والمثل الذي اخترته هنا هو نصيب المرأة من الميراث .

فلنلاحظ اولا ان هذه المسألة ليست من مسائل العقيدة والعبادة ، بل هي دون ادنى شك من مسائل المعاش الدنيوي والتنظيم الاجتماعي ، فينبغي ان يكون من حقنا – ومن واجبنا – ان ندخل عليها من التعديل والتغيير ما نعتقد بعد دراسة جادة متأنية بأن ظروفنا المتغيرة توجبه . وعلى هذا الاساس اقول :

حين قرر القرآن للانثى نصف نصيب الذكر فقد كان هذا في ذاته تقدما عظيما في ذلك العصر الذي لم تكن الانثى فيه تتمتع بأي حق ثابت في الميراث . ووجهة الاسلام المبينة التي لا خفاء فيها هي تحسين حال النساء ورفع وضعهن الاجتماعي والعمل على مساواتهن بالرجال الى اقصى حدود ممكنة في ذلك الزمان وتلك البيئة . وقد اتخذ فعلا الى تلك الغاية السامية كل الخطوات التي كانت ممكنة . لكن اقتصاره عليها لا يحدنا نحن بها ولا يضطرنا الى الوقوف عليها – كما سبق ان قلنا في مسألتي الرق وتحديد الملكية – بل لنا ان نهتدي بروح الاسلام النيرة في العدل والمساواة وفي رفع كرامة المرأة واحقاق حقوقها فنضيف الى تشريعه او نعدله بما يكفل زيادة الاقتراب من غايته السامية التي نصبها للبشرية .

المعول اذن في معالجة هذه المسألة ينبغي ان يكون اقتناعنا او عدم اقتناعنا بأن احوالنا الاجتماعية والاقتصادية قد تغيرت تغيرا يستلزم تعديل التشريع القرآني . وفي هذا الصدد نلاحظ انه حين قرر القرآن للانثى نصف نصيب الذكر فان ذلك لم يكن لان القرآن يعد الانثى نصف الرجل في القيمة الانسانية او يعدها لا تستحق الا نصف مستوى الرجل من الحياة الكريمة . فانه ليسوي بين الجنسين تسوية تامة في درجتهما من الانسانية واستحقاقهما لعزة النفس وكرامة العيش . وفي تبيين هذه الحقيقة كتب كثير من الكتاب . وانما كان السبب ان اوضاع المجتمع في ذلك الزمان كانت تفرض على الرجل في القبيلة فروضا خاصة لا تفرضها على المرأة ، فروضا تستهلك جزءا كبيرا من ماله . مثل نصرة الحليف وحماية المولى ورعاية الجار (وهؤلاء فئات ثلاث لكل منها حقوق معينة معلومة) ، ودفع الديات ، واداء المغارم (وهي ما تغرمه القبيلة كلها لقبيلة اخرى تعويضا عن مظلمة اوقعتها القبيلة الاولى او احد افرادها بالقبيلة الثانية) ، وحمل الحمالات (وهي الديون التي لا يكون الرجل نفسه مدينا بها ، بل يتحملها عن صديق له ويضمن اداءها اذا عجز الصديق ، وكان هذا يحدث كثيرا) ، دعك من انفاق كبير في اكرام الضيفان وايواء ابناء السبيل بلغ درجة الاسراف .

لم يكن الرجل اذن مسؤولا عن ديونه الشخصية وحدها ، بل كان مكلفا بأداء نصيب مما يقع على اقاربه الادنين وسائر افراد قبيلته من ديون وتكاليف ، وكلما علت منزلته في القبيلة زاد النصيب المفروض عليه . وكانت هذه الفروض توقع تكليفا ماليا باهظا على كل رجل لا يريد ان يسقط سقوطا تاما في عين قبيلته ، دون ان تتحمل المرأة ما يماثلها . فاذا توفيت عن ابن وابنة ، كان ابني وحده هو الذي عليه ان ينهض بتلك التكاليف الجماعية . فكان من العدل في تلك الاوضاع ان ينال الرجل ضعف نصيب المرأة من ميراث أبويه او اقاربه .

فهل بقيت الحال الآن على ما كانت عليه ؟ هذه هي المسألة التي يجب علينا ان ندرسها بروية ، وكل ما سأفعله الآن هو ان ادلي برأيي الذي اكتسبته من مشاهداتي وقراءاتي . وهو ان الاحوال قد تغيرت تغيرا كبيرا حتى في تلك الاطراف من وطننا العربي التي لا تزال تغلب عليها مسحة البداوة . ففي تلك الاطراف لا يزال الرجال حقا مكلفين باكرام الضيوف ، لكن سائر التكاليف القديمة التي ذكرناها قد رفعت ، او لم تعد تحدث الا في القليل النادر . اما غير هذه الاطراف البدوية من اقطار العالم العربي ، فقد تغيرت فيها الاوضاع تغيرا تاما . لم يعد المصري مثلا مكلفا بحمل ديون اخيه ، دعك من ديون ابناء عمومته الاقارب والاباعد . حتى قرانا التي لا تزال تحتفظ بقدر كبير من قرويتها ، لم يعد « العمدة » فيها مكلفا بما كان يقع على عاتقه في الجيل السابق لجيلنا من اقامة « دوار » يخصصه لنزول الضيوف والغرباء ويتكفل باطعامهم واكرامهم ما داموا نازلين فيه . ولم يعد ما يتكلفه المصري الذي يعيش في قرية او في مدينة في اكرام الضيوف يزيد – او يزيد كثيرا – على ما يتكلفه رب البيت الكريم في بلد من البلدان الغربية . ولم يبق على الفرد من التكاليف الجماعية التي يتحتم عليه اداؤها سوى الضرائب التي يؤديها للحكومة ، وهي عبء يقع على صاحب الكسب

---

(١٦) نضيف هنا مبدأ آخر متصلا بنفس الموضوع ، وهو يعمل للافراد ما يعمله مبدأ المصلحة للجماعة ، ذلك هو مبدأ الطاقة . فالاحكام الدينية كلها بدون استثناء مشروطة على طاقة الفرد لها ، فان لم يطق حكما منها سقط عنه تكليفه . والمرجع الوحيد في هذا هو ضمير الفرد نفسه .

وبرغم هذه المبادىء الجليلة كلها ، مبدأ المصلحة العامة ، ومبدأ الطاقة الفردية ، وأن الضرورات تبيح المحظورات ، وان دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة ، نجح الجامدون في ان يكبتوا روح الاسلام السمحة ، ويحولوه الى اداة عسر وتضييق ، وشل وتعويق !

ذكرا كان او انثى على تمام المساواة .

ولنلاحظ الآن هذه الملحوظة الهامة : ان الاسلام نفسه كان يعمل منذ سنته الاولى على اسقاط تلك التكاليف ، بسعيه في تغيير الاوضاع الاجتماعية والقيم الاخلاقية التي اقتضتها . فالمتأمل في التكاليف المذكورة يجد انها تكاليف قبلية يلتزم بها الفرد لقبيلته في الطور القبلي من الاجتماع البشري ، دفاعا عن كيانها وتثبيتا لمنزلتها وجدارتها بالسبق في التنافس القبلي . لكن الاسلام جاء يذم العصبيات القبلية ويحمل على وحدة القبيلة ويعمل على تذويب الفوارق القبلية وتوحيد القبائل جميعا في وحدة أعم هي وحدة الامة ، اي يعمل على نقلهم من الطور القبلي الى طور اعلى من الحياة الاجتماعية ، وفي سبيل هذا يحرم الحروب القبلية ويفرض السلام والامن بما يلغي الحاجة الى معظم تلك التكاليف . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى جعل مسؤولية الفرد عن كل عمل يعمله هي مسؤوليته الفردية هو لا مسؤولية آخرين مهما يكونوا اقرب اقاربه . ومن ناحية ثالثة حمل على الكرم المسرف الذي كانوا يتباهون به وحض على التوسط بين الاسراف والتقتير . وبتعاون كل هذه العوامل اخذت تفل تلك المسؤوليات المالية التي كان عبؤها يقع على الرجال دون النساء . وجاءت الزكاة فرضا على الرجل والمرأة بمساواة تامة .

لا عجب اذن ان نجد التكاليف القديمة قد زالت في معظم اركان العالم العربي . لكني اكرر ان هذا هو ما اعتقده من محصول مشاهداتي وقراءاتي في احوال عالمنا المعاصر ، والموضوع يحتاج كما قلت الى بحث مفصل متثبت تستخدم فيه طرق الدراسة الحديثة الاجتماعية والاحصائية والمقارنة . لكن المهم هو ان اخصائيينا الاجتماعيين يجب ان يقوموا بهذا البحث ، فاذا ثبت منه ان الاوضاع قد تغيرت فعلا هذا التغير الذي وصفته ، وان الرجل لم يعد يتكلف في ماله مثل ما كان الرجل يتكلف في زمان التشريع القرآني ، فحينئذ لا يعود لزاما علينا ان نحتفظ بذلك التشريع ، بل يصير من حقنا ـ ومن واجبنا ـ ان نغيره بما يحقق العدل الذي رفعه الاسلام غاية من اهم غاياته واسماها .

فلنلاحظ في هذا الصدد ان رجالنا لم يعودوا يلتزمون بهذا التشريع في حالة معينة مشهورة ، وهي حين لا يخلف الرجل بنين ويكون كل خلفه بنات . حينئذ يأبى الرجل ان يدع التشريع القرآني يأخذ مجراه ، لانه يستنكر ان لا تنال بنته سوى الثلث او بناته سوى الثلثين من تركته ويؤول الباقي الى اخوته او غيرهم من اقاربه . والذي يفعله في هذه الحالة هو ان « يكتب » كل ما يملك لبنته او بناته ، اي يقصره عليهن بعقد بيع ليس بيعا حقيقيا . افليس هذا شعورا من رجالنا بأن التشريع القرآني لم يعد مناسبا وان تطبيقه لا يحقق العدل للبنات في اوضاعنا الراهنة ؟

فالام نضطر رجالنا الى اللجوء الى هذا التحايل على التشريع ، وهو تحايل لا يأتونه الا مضطرين كارهين ، لانهم لا يزالون يعتقدون ان التشريع القرآني في المواريث هو الذي يلزمهم اتباع حرفه بدون تعديل ، فهم يشعرون في صميمهم بالذنب . فالام نتركهم على ظنهم انه فرض لا يمكن تغييره ؟ ولم لا نجد من انفسنا الشجاعة الكافية لتغييره بقانون اذا اقتنعنا بأنه يحتاج الى التغيير ؟ وهل يكون ما نفعله في هذا الشأن مختلفا اي اختلاف عما فعله الخليفة الراشد عمر بن الخطاب حين اقتنع بأن تغير الاحوال في عصره ـ عصره الذي بدأ بعد سنتين اثنتين فقط من انتهاء عصر القرآن ـ يقتضي الغاء النصيب الذي قرره القرآن في الغنائم للمؤلفة قلوبهم ، الغاؤه الغاء تاما ، لا تعديله فحسب ؟

كلا ، لن يكون فعلنا مختلفا في شيء عن فعل عمر الشجاع الحكيم ، بل نكون قد سلكنا مسلكه في الاهتداء بروح التشريع لا التقيد بحرفه ، وفي تطويره بما يسمح له بالسير المتصل نحو تحقيق المثل العليا التي رفعها القرآن منارا تستضيء به البشرية في سعيها الدائب نحو العدل والمساواة ، والعزة والكرامة ، والرغد والسعادة ، والامن والسلم لكل افرادها ، ذكورا واناثا .

حينئذ لا يكون احد محقا في احتجاجه اذا احتج علينا بنص القرآن في توزيع المواريث ، ولا يكون محقا اذا اتهمنا بالخروج على تعاليم الاسلام وهدمها ... الى آخر ما قد يتهمنا به ، وما نتنظر ان يتهمنا به الجامدون . وهل خرج عمر على تعاليم الاسلام او هدمها حين ابى ان يتمسك بحرف النص القرآني وآثر ان يتمسك بروحه ؟ بل هو الذي اعطى للاسلام دفعة جديدة ديناميكية تحثه على طريق متصل التجدد دائم الحيوية ، اما الذين يهدرون روح الدين في سبيل التمسك بحرفه فهم الذين يؤذونه حقا ، ويعملون على قتله حقا ، اكثر مما يستطيع خصوم الدين واعداؤه ، ورب صديق جاهل اضر من عدو عاقل .

***

جاءت الاديان الكبرى الى الانسانية لتعريفها بالاله الواحد الحق الذي لا تدركه الابصار ، ولتطهير ايمانها بالروح وتدعيمه ، ولتثبيت يقينها باليوم الآخر الذي نرجع فيه الى الله فتلقي جزاء ما قدمت في حياتها الدنيا ، ولتبصيرها بالقيم العليا التي ينبغي لها ان تستضيء بها في كل ما تعمل ، وان تسعى اليها سعيا لا يني ولا يفتر ، تلك القيم التي ترفع الانسان على اصله الحيواني . لكنها لم تأت الى الانسانية لتلقنها علوم الدنيا ومعارفها ، ولا لتضع تنظيما كاملا نهائيا لامور دنياها ولوازم معاشها واوضاع اقتصادها وطبيعة علاقاتها الاجتماعية . فان كان بعضها قد احتوى قدرا من هذا التنظيم فلم يكن ذلك الا لحاجة مؤقتة ملحة ، ولم يكن يقصد له الدوام والاستمرار بدون تغيير ، مهما يكن من حرف النص الديني الذي يفرضه . فكل النصوص الدينية بلا استثناء يجوز لنا ان نتجاوز حرفها في كل ما يتعلق بعلومنا ومعارفنا الدنيوية واوضاعنا الاقتصادية ومعاملاتنا الحيوية وعلاقاتنا الاجتماعية ، ما دمنا نستهدف المثل الروحية العليا التي نصبها الدين لنا .

هذا هو التفسير الجديد (17) للدين ورسالته للانسانية ودوره الصحيح في المجتمع الذي انتهت اليه امم سعيدة الحظ استطاعت ان تحتفظ بتدينها وان تمضي قدما في سبيل التطور والارتقاء دون ان ترى بين الاثنين اي معارضة اساسية . هكذا يفسر الدين ووظيفته كثير من المؤمنين الذين احتفظوا بجوهر ايمانهم صادقا حارا قويا ، وبهذا

(17) لا بد ان اضيف هنا ان هذا التفسير ان يكن جديدا على الفكر الغربي ، فانه ليس تام الجدة على تاريخ الفكر الاسلامي . فاليه كان يهدف فيلسوفنا العظيم ابن رشد ، حين قال ان العقل يجب ان يقدم دائما على النقل . فحيثما قام تعارض بين العقل وبين المعنى الحرفي للنص الديني ، وجب علينا ان نلجأ الى « تأويل » معنى النص بحيث لا يتعارض مع العقل . حقا اننا لم نعد نكتفي بهذه الوسيلة ، ولم نعد نرضى بمجرد اللجوء الى « التأويل » ، بل نقرر صراحة ان مثل هذا النص كان محدودا بحدود زمانه الفكرية والمادية ، وانه لم يعد ملزما لنا . لكن لا شك ان ما قاله ابن رشد كان خطوة جريئة باهرة في الاتجاه السديد . ومما يؤسف له ان المبدأ الذي وضعه اهمل او حورب في تاريخ الفكر الاسلامي ، بينا اثمر ثماره القيمة في تاريخ الفكر الغربي ، حين بدأ يتحرر من سطوة رجال الدين عليه ، فكانت فلسفة ابن رشد من اهم الاصول التي نما منها الاتجاه العقلاني في اوروبا الحديثة .

وربما ينبغي علينا في نفس المجال ان نشير ولو اشارة عابرة الى ابن خلدون ، ومذهبه في تفسير التاريخ ودراسة الاجتماع البشري ، الذي سعى به الى ان يقدم تفسيرا عقلانيا علمانيا مقنعا يغني عن اللجوء الى التفسير بالخوارق وتدخل القوى الغيبية في احداث التاريخ ، ويوفي العوامل المادية حقها من التأثير ، مع احتفاظه بعقيدته الدينية المخلصة . وهو ايضا عبقري من عباقرتنا الذين اهملناهم وغمطناهم حقهم من الدراسة حتى جاء الباحثون الغربيون فاستكشفوه وقدروه حق قدره ، فبدأنا نلتفت اخيرا الى قمته الفكرية الباذخة ، وان كنت حتى اليوم لم اقرأ في العربية بحثا واحدا يجرؤ على ان يبسط القول في المغزى الحقيقي الكامل لمذهبه الفكري .

التفسير يمنعون الدين من أن يتخذه الجامدون اداة لوقف تقدم الفكر وعرقلة تطور المجتمع .

وهذا التغيير الجذري في فهم ماهية الدين وادراك رسالته ودوره هو ما تحتاجه امتنا امس احتياج ، اما الاقتصار على الاصلاح الجزئي المبعثر ، فانه لم يعد يكفي ، ولم يعد يغنى عن المواجهة الثورية الجذرية على صعيد الفكر الديني نفسه . بل ان ذلك الاصلاح الجزئي يحمل على الامة الاسلامية افدح الخطر ، خطر التناقض والتفسخ بين ما لا تزال تعتقده عن الدين ووظيفته ، وما تضطره اليها الاوضاع الحديثة من قوانين ومعاملات تعتقد الامة انها مخالفة لدينها .

والحق ان المتأمل في الحالة الراهنة للامة الاسلامية يجدها عظيمة الشر . فهي من الجانب العملي قد اضطرتها الاحوال المتغيرة الى اخذ قوانينها الحديثة اخذا مباشرا من القوانين الاجنبية في شتى شئونها المدنية والتجارية والجنائية ، ولم تحاول في تقنين هذه القوانين ان تستمدها من المصادر الفقهية الاسلامية . بل انها اضطرت الى الخروج على كثير من الاحكام وتقييد عدد من الاباحات التي وضعتها مصادر التشريع السابقة . لكنها من الجانب النظري لا تزال تعتقد بلزوم تلك الاحكام والاباحات ، لان مفكريها لم يجرؤوا بعد على المواجهة الجذرية التي شرحناها . فهي تحقد على الظروف الجديدة التي اضطرتها الى وقف التشريعات القديمة وتحلم بالعودة اليها والى الاوضاع الماضية التي كانت تطبقها . هي في معظم اقطارها – ما عدا اشدها تخلفا – لا توقع حد السرقة مثلا ، ولا تستبقي حق الاسترقاق . وفي بعض اقطارها قد قيدت حق الملكية ، وفي بعضها قيدت حق الطلاق ، وفي بعضها قيدت حق تعدد الزوجات او الغته الغاء تاما . لكنها في كل هذه الاقطار المختلفة لم تقتنع بعد بان ما فعلته لا ينافي الدين ، فهي معذبة حانقة ، متناقضة متفسخة ، يخالف واقعها مثالها ويعارض سلوكها عقيدتها ، وما اشنعها من حالة تعيشها امة من الامم .

بدأت هذه الحالة الشريرة منذ سنة ١٨٥٠ (١٨) ، حين اضطرت الامة الاسلامية امام الظروف الجديدة الى ادخال القوانين الحديثة التي اخذتها من التشريعات الاجنبية المدنية والتجارية والجنائية ، ولكنها استبقت الاحكام الفقهية القديمة في الاحوال الشخصية . ثم ازدادت تفاقما جيلا بعد جيل بازدياد اتصالها بتلك الدول الاجنبية واستمرار احوالها المادية والاجتماعية في التغيير نتيجة ذلك الاتصال ، واصرارها برغم كل ذلك التغير المادي والاجتماعي على الاحتفاظ بالاحكام الفقهية القديمة في الاحوال الشخصية . الا ان ضغط الظروف المتغيرة ارغم مشرعيها على البدء بادخال التعديلات في هذا المجال نفسه . لكن ماذا فعل مشرعوها وماذا يفعلون حتى يومنا هذا لتبرير تلك التعديلات ؟ هل حاولوا ذلك التغيير الجذري على فهمها للدين ووظيفته ؟ بل لجأوا الى حيل ومواربات متعددة . لجأوا اولا الى ما يسمى « عدم السماع » او « الامر الاداري » اي تنفيذ القانون الجديد بمجرد السلطة الادارية ، وعدم السماح للقاضي بالنظر في دعوى المدعي اذا خالفت القانون الجديد ، وان كانت مقبولة في التشريع القديم ، وهذه الحيلة تقوم على ادعاء ان التشريع القديم لا يزال هو التشريع الصحيح الامثل الذي ينبغي لنا الاخذ به ، لكن احوالنا الناقصة هي التي تمنع من تطبيقه ، فنحن اذن لا نلغيه ، بل نوقف تطبيقه ايقافا مؤقتا حتى تعود الاوضاع الى حالها المثالي الذي كانت عليه في الزمان القديم فتسمح لنا مرة اخرى بتطبيقه . وهي كما ترى حيلة تقوم على النفاق التام . فانه لا عودة البتة الى الاوضاع القديمة كما كانت ، هذا مجرد حلم واهم لن يتحقق . بل ستستمر الاوضاع في تغيرها وتمضي الاحوال في تحولها ، ولن ينجع معها الا تشريع مستمر التبدل بتبدلها .

وهي حيلة لا نزال نلجأ اليها في مصر في مسائل متعددة (١٩) . على ما فيها من النفاق والمواربة . ومن تلك الحيل ايضا ما يسمى « التلفيق » ، وهو ان يأخذ القاضي احد ركني حكمه من مذهب فقهي معين ، ويأخذ الركن الآخر من مذهب فقهي آخر ، فيضمهما احدهما الى الآخر ليستنبط منهما حكما لا يرضى عنه المذهب الاول ولا المذهب الثاني ، ولسنا نظننا محتاجين الى ان نبين ما في هذا الاحتيال من جبن اخلاقي ذميم . وان كان من واجبنا ان نضيف انه أثار جدلا كبيرا بين العلماء ، فكان منهم من لم يوافقوا عليه .

والذي يوقعنا في هذا الجبن الاخلاقي البشع هو اعتقادنا اننا ملزمون في اصدار اي حكم باتباع قول قديم لاحد الفقهاء القدامى . وانظر الان ما الجأنا اليه هذا الاعتقاد من تبريرات متعاقبة تكاد تكون مضحكة لولا انها محزنة مبكية ، في اضطرارنا المتعاقب لتغيير التشريع واصرارنا في كل خطوة نخطوها على اننا لا نزال ملتزمين بحرف تشريع قديم . كنا ولا نلتزم في اصدار احكامنا المذهب الحنفي ، لانه لا يزال المذهب الرسمي لحكومتنا منذ الفتح العثماني ، فقد كان المذهب الحنفي هو مذهب الاتراك العثمانيين . وكنا لا نلتزم المذهب الحنفي فحسب بل نلتزم « القول الراجح » فيه ، ثم ضاق بنا القول الراجح وعجز عن تقديم الاحكام الصالحة لنا في احوال كثيرة ، فبدأنا ناخذ بالاقوال المرجوحة في ذلك المذهب . (٢٠) وسرعان ما اتضح لنا ان هذا ايضا غير كاف في القيام بحاجاتنا التشريعية الجديدة ، فاخذنا نلجأ الى القول الراجح في المذاهب الثلاثة الباقية المنتشرة من

(١٨) في سنة ١٨٥٠ بدأ صدور الاصلاحات القانونية المعروفة بـ « التنظيمات » في الدولة العثمانية . وكان اول صدورها في القانون التجاري المأخوذ اغلبه من مصادر اوروبية . وتبعه في سنة ١٨٥٨ القانون الجنائي المأخوذ من نفس المصادر . وجاءت بعد ذلك قوانين اخرى ، ووكل تطبيق هذه القوانين الى المحاكم الاهلية المسماة بالمحاكم النظامية . وقصر اختصاص المحاكم الشرعية على النظر في قضايا الاحوال الشخصية وعلاقات الاسرة . ثم توالى في مختلف الاقطار العربية في مختلف السنين ادخال القوانين المدنية والتجارية والجنائية المأخوذة اخذا مباشرا من المصادر الغربية ، وبخاصة من قانون نابليون ، والقانون العام الانجليزي ، والقانون الهندي (الذي وضعه البريطانيون للهند) . وبهذا بدأ ينهار انهيارا عمليا ذلك الادعاء بأن المذاهب الفقهية القديمة فيها ما يكفي كل الاحتياجات الدنيوية المعاصرة ، ولم يبق الا الاحوال الشخصية والاسرية مجالا لتطبيقها . وسنرى بعد قليل رأينا في كفاية تلك المذاهب لحاجاتنا الحديثة في هذا المجال نفسه .

(١٩) اعطينا في الهامش رقم ١٠ مثلا على هذه الوسيلة « عدم السماع » . نضيف اليه عدم سماع الدعوى الناشئة من الزواج العرفي الذي لم يسجل كما يقتضي القانون الحديث . وعدم سماع دعوى الوصية في التركة المتنازع عليها اذا كان سندها الوحيد شهادة الشهود ولم تستند على وثائق مكتوبة ، مع ان المعول الوحيد في التشريع القديم هو شهادة الشهود . لكن مشرعينا لم يقولوا صراحة ان ذلك المعول القديم لم يعد يصلح كحجة قانونية ، بل اكتفوا بحظر سماع القضايا في مسائل معينة اذا قامت على شهادة الشهود فقط .

(٢٠) لم يبدأ هذا الا في سنة ١٩١٥ ، مع ان الشيخ محمد عبده كان على رأس من حملوا على الاقتصار على القول الراجح في المذهب الحنفي . ففي السنة المذكورة اخذنا بقول مرجوح في المذهب الحنفي ، يقر حق الزوجة في الطلاق من زوج مصاب بمرض خطر اذا لم تكن تعلم بمرضه قبل زواجها منه . ثم توالت بعد هذا خطوات التوسع في الاخذ من المذاهب ، في سنين مختلفة في مختلف اقطار العروبة . ولتتبع اهم خطوات التجديد في التشريع الاسلامي المعاصر في مختلف الاقطار الاسلامية ، انظر بحث الاستاذ ج. ن . اندرسون ، الذي ترجمته في كتابي « بين التقليد والتجديد : بحوث في مشاكل التقدم » . ويحزنني ان اقول اني لم اجد مؤلفا عربيا واحدا يهتم اهتمام هذا الباحث الانجليزي في مؤلفاته المتعددة بهذا الموضوع الحي ، او يحيط مثل احاطته – ولا قريبا منها – بدقائق تفاصيله في مختلف البلدان والمذاهب والمدارس والقوانين واللوائح الاسلامية المعاصرة .

مذاهب السنة ، وهي المذهب المالكي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي، ثم جعلنا نفتش في الاقوال المرجوحة في هذه المذاهب الثلاثة لنعثر في احدها على تبرير لقانوننا الجديد . ثم لجأنا الى المذاهب البائدة من مذاهب السنة . ثم اضطررنا الى أن نخرج على مذاهب السنة جميعها منتشرها وغير منتشرها ، باقيها وبائدها ، فلجأنا الى المذاهب الاخرى التي كنا من قبل نرفض صحتها ، مثل مذهب الشيعة الاثنا عشرية ، والمدرسة الاباضية من مذهب الخوارج (٢١) .

فمتى نستجمع الشجاعة الكافية لكي نعترف امام انفسنا ونعلن امام الامة اننا لسنا مقيدين في اصدار تشريعاتنا الجديدة بالتماس تبرير لها مما قاله فقيه قديم في مذهب قديم ، راجحا او مرجوحا، منتشرا او غير منتشر ، باقيا او بائدا ، داخل السنة او خارجها . وان كل ما يلزمنا هو ان نتحقق من ان التشريع الجديد يدفع الضرر ويحقق المصلحة ، وانه ما دام يدفع الضرر ويحقق المصلحة فانه هو الذي يتمشى مع روح الدين ويسعى الى تحقيق غاياته .

***

في مقالة سابقة (٢٢) تحدثت عن حاجتنا الى ثورة فكرية شاملة تتناول بالنقد والتمحيص جميع مفاهيمنا وقيمنا الموروثة ، فتنفي منها ما لم يعد صالحا لاوضاعنا الراهنة وتحل محله من المفاهيم والقيم ما ينسجم مع تحولنا الكبير الذي نسعى في تحقيقه . وقلت ان هذا التحول لن يتم تحقيقه الا اذا قام مفكرونا بتلك الثورة الفكرية اللازمة فاقنعوا الناس في بلادنا بضرورة ذلك التغيير المفهومي والقيمي . ثم ادعيت ان هزيمتنا الكبيرة التي منينا بها في حرب الايام الستة كان سببها الاساسي العميق هو تخلف ثورتنا الراهنة في ميدان التغيير الفكري، واكتفاءها بالتغيير السياسي والاقتصادي دون ان يصحبه تغيير حقيقي في المعتقدات التي يعتقدها الناس والقيم التي يرتضونها .

وها انذا في مقالتي الراهنة قد دللت على ان الثورة الفكرية المنشودة لن تتم الا اذا ادخلت تغييرا جذريا على فكرنا الديني، فبدونه لن يتسنى لها احداث التغيير المطلوب في سائر الميادين التي ذكرتها هذه المجلة في اعلانها عن موضوعات هذا العدد الممتاز ، حين اعلنت انه سيعالج « مختلف الموضوعات المتصلة بالدعوة الى ثورة ثقافية عربية شاملة في السياسة والفلسفة والدين واللغة والادب والاجتماع والاقتصاد » .

في هذه الميادين كلها جميعا نجد ان المفتاح الى ادخال التغيير المنشود هو تغيير فهم الناس لماهية الدين وتغيير تقديرهم لدوره الذي يحق له ان يؤديه في المجتمع الانساني . وقد تناولت في مقالتي هذه رؤوس الموضوعات التي يجب ان نطرقها في الجانب الديني من ثورتنا المنشودة ، وعددت خطوات النقاش التي يحتاج مفكرونا الى اتخاذها في هذا السبيل . وفي مقالة سابقة (٢٣) وصفت ذلك الحدث الذي كاد يفوق حد التصديق : كيف استولت الاقلام الرجعية على مجلتين تصدرهما وزارة الثقافة والارشاد القومي ، وظلت شهورا طوالا تتخذ منهما منبرا لمحاربة التجديد الشعري والحملة على شعرائه وانصاره ، تصب عليهم تهم الالحاد ،ومهاجمة الاسلام ، والانحراف عن الخط العربي الاسلامي ، وخدمة مخطط التبشير الصليبي، والاباحية، والفوضوية ، والشيوعية الخ .. داعية في هذا كله الى الثبات على الاطار الشعري الموروث وعدم تغييره . واريد الان ان اعطي مثلا آخر اختم به هذه المقالة . واظنه كافيا للبرهنة على ان الرجعية السائدة في فكرنا الديني هي التي تقوم عائقا امام كل محاولاتنا في التحول الثوري الثقافي والمادي الذي نريد ادخاله على مجتمعنا .وهذا المثل هو ما حدث في المحاولة التي قامت بها حكومتنا الثورية لتحسين حال المرأة المصرية ورفع وضعها الاجتماعي ، وما دار حول هذه المحاولة من نقاش في الاشهر الخمسة الاولى من سنة ١٩٦٧ ، وهي الاشهر التي سبقت حرب يونيو .

كانت حكومتنا الثورية تدرك بطبيعة الحال مدى الحاجة الى تغيير وضع المرأة في المجتمع ، ومدى ارتباط هذا بالثورة الجذرية الشاملة التي تريد تحقيقها والتي اعلنت في الميثاق عن اركانها . ولهذا شكلت منذ سنوات لجنة خاصة لاعادة النظر في قانون الاحوال الشخصية، سميت « لجنة تعديل مشروع قانون الاسرة » . وكان الكثيرون قد عقدوا على هذه اللجنة آمالهم في التقدم بمشروع القانون اللازم لانصاف المرأة ورفع كرامتها وازالة ما يوقع عليها من الغبن واستلاب الحقوق وامتهان الكرامة البشرية باسم الدين والدين الصحيح من كل هذا براء .

لكن اللجنة ظلت سنوات تتلكأ في تقديم تقريرها المرتقب ، حتى كاد صبر المنتظرين له ينفد . فلما قدمته بعد طول التلكؤ جاء مخيبا للآمال . فاذا استثنينا الغاء بيت الطاعة ، وعددا قليلا من التعديلات الطفيفة ، لم نجده يحتوي على اي من التغييرات اللازمة التي كان الكتاب المتحررون يطالبون بها . بل جاء في صميمه سندا لاستبقاء الاوضاع الرجعية المتخلفة التي ورثناها من عهد ما قبل الثورة .

كيف حدث هذا ؟ وكيف حدث في ظل حكومة ثورية ؟ كيف صدر ذلك التقرير من لجنة شكلتها حكومتنا الثورية التي اعلنت عن تصميمها على احداث التغيير الثوري الجذري الشامل في كل جنبات حياتنا واوضاع مجتمعنا ؟ قبل ان احاول الاجابة على هذه الاسئلة، وخشية ان يظن القارىء انني متحامل على التقرير المذكور وانني اغمطه حقه من التقدير ، ربما يحسن بي ان اقتبس هنا ما كتبه كاتب معروف برزانة التفكير والحكمة العملية فيما يكتب ، وهو الاستاذ علي حمدي الجمال ، من كبار المحررين في جريدة الاهرام . كتب الاستاذ الجمال في بابه « حديث الناس » يقول :

« من البديهي ان اصدار قانون جديد للاحوال الشخصية يعني ان القانون القديم لم يعد يلائم المجتمع الجديد ، ولم يساير التطور الذي وصل الى كل ناحية من نواحي حياتنا . ومع ذلك ، فان مشروع القانون الجديد لم يحقق الامل الذي عقد عليه ، ولم يعبر تعبيرا صادقا عن المجتمع الجديد ، ولم يتحرك بالطريقة المطلوبة لحماية الاسرة ... وهو يدل بشكل قاطع على ان الفكرة التي سيطرت على الذين وضعوا القانون هي نفس الفكرة التي سيطرت على الذين وضعوا القانون القديم ، وان التمنت والعناد وشهوة سيطرة الرجل على المرأة كلها عوامل لعبت الدور الرئيسي في صياغة القانون واحاطة المرأة بسياج من عدم الانسانية وعدم الاعتراف بشخصيتها وكرامتها . ونحن عندما نطالب بقانون ثوري ينظم الاحوال الشخصية لا نهدف مطلقا الى الخروج عن اسس الدين ومبادئه واخلاقياته ، ولكننا نطالب بان يكون القانون الجديد متفهما لروح الدين بعقلية متطورة وواقعية في نفس الوقت .. » (الاهرام ١٥ - ٤ - ١٩٦٧) .

كيف حدث هذا اذن ؟ وكيف ، بعد خمس عشرة سنة من توطد

---

(٢١) من الاثنا عشرية اخذنا حق المورث في ان يوصي بما لا يزيد على الثلث من تركته الى احد ورثته وان لم يوافق سائر الورثة . ومن الاباضية - بالصيغة التي وضعها ابن حزم - اخذنا الوصية الواجبة ، وهي ان يرث الاحفاد من جدهم النصيب الذي كان يستحقه والدهم المتوفى لو لم يمت قبل وفاة الجد ، فيما لا يتجاوز ثلث التركة . ويطبق هذا على الجدة كما يطبق على الجد ، وعلى احفاد الوالدة المتوفاة ، ذكورا واناثا ، كما يطبق على احفاد الوالد المتوفى . وهذه الوصية الواجبة كانت من اهم الاصلاحات التي حققها تجاوزنا للمذاهب السنية، لانها تلافت مآسي اليتمة كانت تحدث كثيرا في بلادنا .

(٢٢) « والآن ... الى الثورة الفكرية » ، مجلة الآداب ، بيروت ، في عددي فبراير ومارس ١٩٧٠ .

(٢٣) « من دروس الايام الستة : حركة الشعر الجديد في ضوء الهزيمة » ، مجلة الآداب ، بيروت ، يونيو ١٩٦٩ .

حكومتنا الثورية في مصر ، تأتي هذه اللجنة التي شكلتها حكومتنا الثورية ، فتقدم تقريرا يحكم عليه هذا الكاتب المعروف بولائه التام لثورتنا الاشتراكية ، بأن الفكرة التي سيطرت على واضعيه هي نفس الفكرة التي سيطرت على الذين وضعوا القانون القديم ، منذ اكثر من اربعين عاما (٢٤) ،في صميم عهد الرجعية والملكية والاقطاع والراسمالية ؟

قد اشرت من قبل الى « الحساسية الشديدة » التي تشعر بها حكومة ثورتنا ازاء كل مسالة قد تثير جدلا دينيا . او ان شئت مزيدا من الصراحة فقل انها تعوزها الشجاعة الكافية . وقد كان تشكيل اللجنة المذكورة خير شاهد على هذا . فان اكثر اعضائها كانوا من الرجعيين او من المحافظين على احسن تقدير . يتضح هذا من عرض صحفي نشرته جريدة الاهرام (٩ - ٤ - ١٩٦٧) لتاريخ اللجنة وعضويتها وسير المناقشات فيها وموقف اعضائها من قضية المراة ، يتضح من ذلك العرض انه وان كان بعضهم بلا شك من انصار تحرير المراة فان اكثرهم للاسف الشديد كانوا من اعدائه . بل احدهم يفخر بانه عدو للمراة ولا يجد في هذا داعيا للاعتذار !

فاعجب ما شاء لك العجب من لجنة تشكلها حكومة الثورة للنظر في تعديل قانون الاحوال الشخصية فتختار أغلب اعضائها من غير المؤمنين بقضية تحرير المراة . اني لا ارفض ان يكون بعض اعضاء اللجنة من الذين يمثلون النظرة القديمة ، لأني لا اريد ان احرم الرجعيين انفسهم من حقهم في التعبير عن رأيهم . اما أن يكون « اكثر» الاعضاء من هذا الصنف ، فقد كنت افهمه في لجنة تشكل في بعض الاقطار التي لا تزال تحكمها قوى الرجعية ، السياسية والاقتصادية والفكرية . لكن ان يحدث هذا في « مصر الثورة » - هذا هو العجب العجاب !

هذا مع ان عندنا من علماء الدين انفسهم عددا من ذوي العقول المتحررة . ثم كانت قاصمة الظهر ان السيدة الوحيدة التي اختيرت للتعبير عن راي المراة وممثليها في اللجنة لم تختر من نصيرات التحرير، وهن كثيرات يجمعن بين الحماسة الصادقة والحجة القوية ، بل اختيرت ممن يتراوح موقفهن من مطالب تحرير المراة بين العداء السافر والبرود غير المكترث ، ويكفي أن تعرف انها عارضت راي اولئك الرجال من اعضاء اللجنة الذين رأوا تقييد حق الرجل في تعدد الزوجات! (لاحظ ان الاقتراح لم يكن بالغاء هذا الحق الغاء تاما ، بل بتقييده فقط) . لا عجب ان امتدحها الاعضاء الآخرون بانها « سيدة عاقلة ومتزنة ! » ، وكانت حجتها انها يهمها مصلحة الاسرة قبل كل شيء، كأن مصلحة الاسرة لا تتحقق الا باعطاء الرجل الحق المطلق غير المقيد في تعدد الزوجات ، ولو كان الدافع اليه محض الشهوة البهيمية .

لقد كان تقرير اللجنة مؤكدا لكل دعوى ادعيتها في مقالتي هذه ، وبرهانا على حاجتنا الى مواجهة جذرية للتفسير الرجعي السائد للدين ودوره في المجتمع قبل ان نستطيع ان ندخل على مجتمعنا اي تغيير حقيقي ، فبعض اعضاء اللجنة ، لما سئلوا لماذا لم يوافقوا على اشتراط وقوع الطلاق امام القاضي ، اجابوا بان هذا تقييد لم يرد في مصادر الشرع وان الشرع يعطي الرجل حق التطليق دون رجوع الى القاضي ! فهل بعد هذا دليل على حاجتنا الى اقناعهم بان مصادر الشرع القديمة لم تضع التشريع الكامل النهائي الذي لا يصح تغييره ، واقناعهم باننا غير ملزمين في كل تشريع نصدره بان نتلمس له تبريرا في احد الكتب الفقهية القديمة ، واقناعهم بغير هاتين من الدعاوى التي عرضتها مقالتي هذه ؟

والعجيب ان نفس هؤلاء لما سئلوا عن موقف الدين من مطالب التحرير اجابوا بأن الدين لا يرضى بالجمود بل يقر التحرير والتجديد. ليس هذا فحسب ،بل استعمل اثنان منهم لفظ « التطور » ! وهذا يشهد بصحة ما ادعيته من ان هذه مجرد الفاظ يتفوهون بها ولا يدركون مغزاها وليسوا مستعدين لان ينفذوا ما تقود اليه من نتيجة منطقية حين تواجههم مسالة معينة لا يكفي فيها التشدق بالفاظ التحرير والتجديد والتطوير وعدم الجمود ويطلبون فيها بان يدلوا برأيهم المحدد في المسالة المعروضة بعينها . ونفس السيدة التي اشرنا اليها من اعضاء اللجنة قالت ان احكام الدين « متطورة » كفيلة بتحقيق مصالح الزوجة والزوج والاولاد ، ولم تنتبه الى انها لا تكفل شيئا من هذا الا اذا كانت « متطورة » ،واين التطور في رفضها تقييد حق الرجل في تعدد الزوجات لا لسبب الا لانه لم يرد في اقوال الفقهاء القدامى ؟

هل نحتاج بعد هذا الى دليل على مدى العرقلة والتعويق الذي يفرضه الفكر الديني الرجعي على كل محاولاتنا لتغيير مجتمعنا ؟ فلاعد مرة اخرى الى تعزيز كلامي بما كتبه الاستاذ علي حمدي الجمال ،حين عاد الى الموضوع بعد نحو شهر من كتابته السابقة . فقال :« المناقشة التي دارت في لجنة الدستور يوم الاربعاء حول قانون الاحوال الشخصية ابرزت أن الهوة بين رجال الدين وبين غيرهم من المهتمين بالاحوال الشخصية واسعة لاقصى الحدود ، وان رأي الجانبين متعارض تعارضا كاملا . ليس ذلك فقط ، بل ان التقاء الرايين والفكرين حتى في منتصف الطريق لا يبدو - في ضوء المناقشة التي جرت - امرا ممكنا ».

لعلك قد لاحظت كيف يسميهم الاستاذ الجمال نفسه « رجال الدين » اليس هذا دليلا على حاجتنا الى الالحاح في جهودنا لاثبات انهم ليسوا « رجال الدين » ، وان الاسلام لا يخصهم بتمثيله والتحدث باسمه ؟ لكن نستمر في اقتباس كلام الاستاذ الجمال لنرى ماذا يقترح ، ولنرى كيف يدل اقتراحه هذا على ياسه التام من تلك اللجنة. فهو يقول : « وهذا يحتم الراي الذي سبق ان طالبت به ، وهو التروي وعدم الاسراع في اصدار القانون الجديد للاحوال الشخصية ، بل لا بد ان يستمر الحوار على أوسع مدى واعم نطاق ، حتى يمكن ان نتقابل الافكار وتتفق على ما فيه الخير لمستقبل الاسرة » .(الاهرام ١٢ - ٥ - ١٩٦٧) .

لو استمر الحوار حول قانون الاسرة مائة عام دون ان يجابه المشكلة الاساسية التي عرضتها مقالتنا هذه، ليحقق الثورة المنشودة في الفكر الديني نفسه ، لما افاد مثقال ذرة ولما ادى الى تقابل الافكار واتفاقها. لكن الحوار لم يستمر على اي حال ، فبعد هذا الكلام باربعة وعشرين يوما حلت بنا الطامة الكبرى ، ولقينا الجزاء المحتوم على تلكؤنا وترددنا وجبننا في شن الثورة الفكرية التي ادى تخلفنا فيها الى انهيار كل ما كنا قد حققناه في الجوانب الاخرى من ثورتنا ،ولات حين مندم ...

* * *

كلمة اخيرة اتوجه بها الى قادتنا السياسيين في جمهوريتنا العربية المتحدة :

حين قلت انهم يشعرون بالحساسية الزائدة ، او لا يستجمعون الشجاعة الكافية ، في مواجهة اي مسالة قد تثير جدلا دينيا - وهي حقيقة تشهد بها شهادة كافية تلك القصة المحزنة للجنة تعديل مشروع قانون الاسرة - فاني لم انس الظروف الدقيقة المحيطة بهم في

(٢٤) ليس هذا فحسب ، بل تزيد دهشتنا وحسرتنا اضعافا ، حين نقارن مشروع القانون الذي اقترحته اللجنة ، بالقانونين المصريين السابقين للاحوال الشخصية ، قانون سنة ١٩٢٠ وقانون سنة ١٩٢٩ ، فنجدهما اكثر جراة على الاصلاح والتجديد بمراحل شاسعة . فهذان القانونان هما اللذان يتضمنان كل التحسينات التي ادخلت على وضع المراة في عصرنا الحديث ، ولم نزد عليهما خطوة واحدة . وهما يمثلان قفزة عظيمة الشجاعة على التشريعات التي كانت تطبق قبلهما . ثم تأتي تلك اللجنة الموقرة التي شكلت في عهد الثورة فلا تقاربهما شجاعة ، دعك من ان تزيد عليهما . ولهذا كتم ولاة الامر عندنا تقريرها ولم ينشروه ، لما رأوا مدى سخط مفكرينا الاحرار عليه حين اطلعوا على نسخة منه.

العالم العربي . لم انس ان قوى الرجعية التي لا تزال مسيطرة على اقسام كبيرة من هذا العالم متربصة بهم الدوائر ، تنتهز كل فرصة وتستغل كل ثكأة للتشكيك في ايمانهم الديني واتهامهم بالزيغ والكفر ومخالفة الملحدين . فهم كانوا يخشون ان تتخذ هذه القوى الرجعية اي خطوة جادة يخطونها لتحرير المرأة سلاحا جديدا في حملة الاتهام والتشويه التي واجهوها منذ قاموا بثورتهم في سنة ١٩٥٢ ، والتي ازدادت سعارا منذ اعلنوا الاشتراكية نظاما لثورتهم في سنة ١٩٦١.

لكن لينظروا اي ضربة فادحة دفعوها ولا يزالون يدفعونها في محاولتهم مداراة تلك القوى الرجعية واتقاء تشهيرها . ليفكروا الى اي مدى اضر هذا بثورتنا اذ حرمها من قيام الثورة الفكرية مساندة ومرسخة للثورة السياسية والاقتصادية . وقد حاولت في مقالاتي الاخيرة التي نشرتها لي هذه المجلة ان ادلل على انه بدون احداث الثورة الجذرية في مفاهيم الناس وقيمهم فان كل ما نبنيه في المجالات الاخرى هو بناء على الرمال .

وهل يعتقدون على اي حال انهم مهما يفعلوا في مداراة تلك القوى الرجعية سيستأصلون عداءها ؟ بل عداؤها لهم اطغى وحقدها عليهم ارسخ من ان تصالحه اي مداراة . فهم لا يكسبون شيئا من تلك المداراة . فلينظروا الآن كم تخسر ثورتنا بسبب ذلك التردد وعدم الشجاعة من حزن انصارها الصادقين واساهم وخيبة أملهم . وكيف لا يحزنون ولا ييأسون ولا يشعرون بخيبة الامل وهم يرون ان احرار الفكر لا يتمتعون في حرية التعبير عن آرائهم الثورية الجذرية بنصيب اكبر مما كان متاحا للجيل السابق لهم تحت حكم الملوك والباشوات والاقطاعيين والرأسماليين في العهد البائد . ليس هذا فحسب ، بل ان ما يتاح لهم من حرية التعبير في مجال الفكر الديني اقل فعلا مما كان يتمتع به ذلك الجيل . وكم من الكتب قد منع طبعها او تداولها ومن المقالات قد رفض نشرها لخشية المسئولين من ان يغضبوا الرجعية الدينية .

ثم ليفكروا في الضرر البليغ الذي يوقعه بثورتنا الاشتراكية الجذرية الشاملة هذا التردد في هذه القضية بالذات ، قضية تحرير المرأة . وهل نستطيع ابدا ان نقيم اشتراكية صحيحة بدون تحرير المرأة ؟ وهل تنجح ابدا في تحويل مجتمعنا كله تحويلا جذريا بدون تحرير المرأة ؟ وليفكروا ايضا كم تخسر الثورة من التأييد الكامل المتحمس الذي يمكن ان تناله من المرأة نفسها . وتأييد المرأة للثورة هو عامل من الخطأ الكبير ان نهون من شأنه حتى في اوضاعنا الاجتماعية الراهنة . وهو عامل محتوم له ان يزداد اهمية وخطورة، بل ربما لا يكون من المبالغة ان نقول انه سيأتي يوم يكون فيه هو العامل الحاسم في احداث التغيير الجذري المطلوب .

وما لنا نلجأ الى التنبؤ بالمستقبل وهذا هو الامس القريب خير شاهد على صحة ما ندعي ؟ افلم يكن من اوثق العوامل التي انتصرت بها اسرائيل علينا ذلك النصر المذهل ما تتمتع به نساؤها من مساواة كاملة تمكنهن من مشاركة الرجال في بناء الاقتصاد ، وتحويل المجتمع ومن الاسهام بنصيب لا يستهان به في المجهود الحربي نفسه ؟

لقد سمعت بأذني في الاسابيع التي اعقبت هزيمة يونيو ١٩٦٧ الناس العاديين في شوارع القاهرة يتعجبون مما بلغهم عن الفتيات الاسرائيليات اللاتي يقدن العربات المصفحة ، ويطرن بالطائرات ، ويحملن البنادق والمدافع الرشاشة . ثم يقولون في حسرة : لا عجب ان ننهزم امام جيش تقوم فيه النساء بهذه الاعمال ..

والنتيجة الحاصلة على اي حال هي ان مصر الثورة قد سبقتها في ميدان الانصاف القانوني للمرأة اقطار عربية اخرى كنا نعتقد ان مصر اكثر منها تقدما فكريا واقتصاديا وسياسيا(٢٥). وكفى بهذه حقيقة تشعرنا — نحن الثوريين الاشتراكيين — بالخزي الذي لا يطاق .

محمد النويهي

القاهرة

---

(٢٥) تعدد الزوجات مقيد في الاردن وسورية والمغرب والعراق بقيود متعددة . وقد حظرته تونس حظرا باتا في سنة ١٩٥٧ ، الا انها عادت فقررت انه وان يكن جائزا شرعا فانه لا تترتب عليه اي آثار قانونية ، اي انها لجأت الى « عدم السماع » .

اما في الطلاق ففي سورية والمغرب يحكم القاضي بتعويض مالي للزوجة التي يطلقها زوجها بدون سبب معقول . وفي تونس لا يعترف بالطلاق الذي لا يقع امام القاضي ولا تترتب عليه اي آثار قانونية ،كما ان الزوج الذي يطلق زوجته بدون موافقتها وبدون سبب من الاسباب التي حددها القانون نفسه ، يحكم عليه بتعويض مالي لزوجته . ونفس القانون ينطبق على الزوجة التي تطلق زوجها امام القاضي . لكن على المحكمة في كل الاحوال ان تحاول اولا الاصلاح بين الزوجين ، تنفيذا للحكم الذي تضمنته الآية رقم ٣٥ من سورة النساء (وهو حكم لم تقم حكومة اسلامية من قبل بسنه بقانون ملزم . هكذا نرى كيف ان الرجال — ومنهم اولئك السادة الذين يقولون ان كل احكام القرآن ملزمة — يأبون ان ينفذوا من احكام القرآن ما يحد من سيطرتهم المطلقة على النساء) .

اما في الجمهورية العربية المتحدة فلا يوجد اي تقييد البتة على حق الرجل المطلق في الطلاق وفي تعدد الزوجات (ما عدا التقيد بأربع زوجات بطبيعة الحال) .

الثورة فـي المسرح العربي

ـ تتمة المنشور على الصفحة ـ ٦٠ ـ

ولم يكتب توفيق الحكيم أي مسرحيات بعد الهزيمة ، ولكنه نشر عام ١٩٦٩ لاول مرة مسرحية بعنوان « كل شيء فـي محله » اضافها للطبعة الجديدة من كتابه « المسرح المنوع » ، ونص فيه على انها كتبت سنة ١٩٦٦ ، ولكني أرجح انها كتبت بعد الهزيمة ، لانها تصور بأسلوب لاذع السخرية قرية مفككة تحكمها الفوضى ويسيطر عليها مبـدأ كـل شيء يمكن ان يوضع في موضع أي شيء آخـر ، ويغلب التراخـي والتواكل وحب المرح « والهيصة » على تصرفات اهلها .. فـي اعتقادي ان هذه المسرحيـة هي استجابة الحكيم الوحيدة للهزيمة .. سألته في ذلك ، فاجاب : « يمكن !! » ..

ومن المسرحيات التي تعرضت لموضوع القهر السياسي قبل الهزيمة « شقة للايجار » لفتحي رضوان (١٩٥٩) فهي تصور الفراغ السياسي الذي عانت مصر منه طويلا قبل قيام الثـورة وتصور مطاردة البوليس السياسي للثوار الاحرار وقتذاك ، وترينا كيف كان اتصال بطل المسرحية بمجموعة منهم في السجن كان سببا في خروجه من قوقعته الذاتية الى الاشتغال بالاصلاح الاجتماعي ثم اصدار جريدة وطنيـة تهاجم الفساد المخيم على البلاد ..

ولفتحي رضوان ثلاث مسرحيات أخرى قصيرة (١٩٦٣) تعرضت لنفس الموضوع من زوايا مختلفة .. « اله رغم أنفه » تقدم حاكما يثـور على تجار الدين الذين يحاولون تأليهـه واقناع الناس بعبادتـه ، و « المحلل » تدور حول الواجهات الزائفة التي يحقق رجال السياسة أهدافهم بواسطتها وباسمها ثم ما يلبثون ان ينبذوهم بعد ان يتحقق لهم ما يريدون .. و « الجلاد والمحكوم عليه بالاعدام » تصور منهما سياسيا يوفق بهدوئه ومنطقه السليم في تحريك ضمير جلاده فيبدأ في محاسبة نفسه على الجرائم الكثيرة التي اقترفها دون وعي او احساس وينتهي ، بشنق نفسه ، في حين يمضي المتهم الذي كان محكوما عليـه بالاعدام ليسهم مع جمع من الناس في انقاذ قطار ضل الطريق ..

ومسرحية « الفلاح الفصيح » لعلي احمد باكثير (١٩٦٦) تعالـج قصة ذلك الفلاح الفرعوني الذي دخل التاريخ لجرأته في مصارحة الملك بمفاسد معاونيه ومظالمهم .. وهي نفس الجرأة التي تمتع بها ابـو الفضول بطل مسرحية « حلاق بغداد » لالفريد فرج (١٩٦٤) في عصر لاحق ، وان احتاج هذا الاخير الى « منديل الامان » قبل ان يبوح بمـا يملأ نفسه من سخط وشكوى من جور الطبقة الحاكمة وحيفها وانحرافها ، ولم يفته ان يقترح على السلطان ان يمنح كـل فرد من افراد رعيتـه « منديل امان » لكي يستطيع ان يصارحه بما يتعرض له من قهر ومهانة واستغلال ..

ولا تكاد تخلو مسرحية من مسرحيات عبد الرحمن الشرقاوي مـن مهاجمة الفساد والقهر ابتداء من « مأساة جميلة » (١٩٦٢) حتـى « ثأر الله » (١٩٦٩) مرورا ب « الفتى مهران » ١٩٦٥ ففي « الفتى مهران نلتقي بالثائر الذي يواجه السلطان بمفاسده ومظالمه ويدعوه الى النزول الى الشعب وازالة الحجاب والوسطاء الذين يفصلونه عنه ، ويحاول السلطان اغراء وازالة الحجاب والوسطاء الذين يفصلونه عنه ، ويحاول السلطان اغراء الثائر وشراء سكوته بكل سبيـل .. ويحدثنـا صبري حافظ عـن قدرة مسرحية « ثأر الله » على « لمس الكثير من الاوتار الحساسة في واقعنا المعاصر وفي واقع تلك الفترة التاريخية التي تتناولها معـا . خاصة عندما تؤكد ان تفشي القهر السياسي واستشراء الارهاب في مجتمع من المجتمعات ، يؤدي الى انحراف رؤية القاعدة البشرية التي يقع عليهـا القهر بصورة يصبح من الصعوبة بمكان معهـا تصحيح هـذه الرؤية وتحويلها الى موقف » . (٤٧)



سعدالله ونوس — صلاح عبدالصبور

واتبعت « مأساة الحلاج » لصلاح عبـد الصبور (١٩٦٦) نفس المنهج تقريبا حين اتخذت من حياة المتصوف الاسلامي الكبير منطلقـا لعكس تأزمات الواقع السياسي المعاصر ، فاهتمت بابراز انشغاله بقضية العدل الاجتماعي ، ونادت بضرورة المطابقة بين المبادىء التي يبشر بها الزعيم وبين سلوكه الشخصي ، فنرى « الحلاج » يبذل كل شيء ، حتى حياته نفسها ، في سبيل تأكيد المثل التي دعا اليها ، كما أدانت المسرحية اساليب السلطة الحاكمة في القمع والارهاب ومحاربة كل فكـر جديد واستغلال الدين في خداع الجماهير والمتاجـرة بعواطفهـا للوصول للحكم ..

وما اكثر ما هاجمت مسرحيات سعد الدين وهبه بأسلوبها الساخر الذكي الفساد والانحراف ، فهو في « سكة السلامة » (١٩٦٥) يعـري عدة نماذج من البورجوازية ، معظمهم من ابناء الطبقة الانتهازية الجديدة ومن يلوذ بهم ، فيكشف عن انانيتهم وفسادهم وتهالكهم الشديد علـى مصالحهم الشخصية ولو ضحوا في سبيل ذلـك بمصلحة المجموع .. وحين يختفي الاب المشلول في « بير السلم » (١٩٦٦) يعيث افـراد الاسرة في البيت فسادا ، ويستبد الابن الاكبر بالسلطة والمال ويسكت بقية الافراد بالفتات .. وينسى الجميع وجود الاب صاحب السلطـة الشرعية في البيت ولا يصدقون ابنته التـي لا تفتأ تذكرهم بواجبهم نحوه ، وتنذرهم بأنه لن يلبث ان يشفي ويقوم ليحاسب كـلا منهم عما اقترفه من آثام .. وانحرافات .. وسرقات من امواله وخروج علـى طاعته وتعاليمه .. وتنتهي المسرحية دون ان يتحقق شيء مـن ذلك .. وواضح ان الاسرة انما ترمز للوطن وما سيطر عليه قبل الهزيمة مـن مفاسد وانحرافات .. فكانت « بير السلم » بذلك من انضج واجـرأ المسرحيات العربية التي حذرت مـن عواقب الفساد والقهـر وذكرت بالواجب نحو الشعب المغلوب على أمره رغم انه صاحب السلطة الشرعية وصاحب كل شيء في البيت كالاب المشلول في « بير السلم » ..

ورغم ان « الفرافير » (١٩٦٤) ليوسف ادريس تنتهـي برفض كل الاشكال المقترحة والممكنة لتنظيم العلاقة بين السيد والعبد ، فانهـا كشفت عن فساد كثير من هذه الاشكال ، واكدت سوء استغلال الطبقات الحاكمة والسيطرة للطبقات العاملة المنتجة ، كما هاجمت بحدة كثيـرا من مظاهر النفاق والعلاقات الاجتماعية الآسنة ، ودعت الى التحرر من قيود القهر والاستغلال التي يفرضها « سيد » علـى فرفور .. وفـي « المخططين » (١٩٦٩) يرفض يوسف ادريس النظم السياسية التـي تطمس ملامح الافراد وتحولهم الى « مخططين » متشابهين فـي كل شيء حتى في درجة خضوعهم للزعيم .. ويوضح كيف ان شهوة القوة متى استبدت بزعيم المخططين فانه يمزق في سبيلها كل القيم والمقدسات ، وان سلاح القهر وكبت الحريات الذي يستخدمه في المحافظة على مكانته لا بد ان يجيء وقت يستخدم فيه ضده وبنفس الاسلوب فاذا به فـي عرض الطريق ..

ولا تخلو مسرحية لميخائيل رومان من ادانة لاساليب القهر الاجتماعي والحجر على حريات الافراد ابتداء من « الدخان » حتى « الليلة نضحك » و « الزجاج او العرضحالجي » التي كتبها في اغسطس عام ١٩٦٧ فجاءت الادانة فيها ساخنة عنيفة .. فهذا « حمدي » الموظف الصغير المستكين لاضطهاد رئيسه في المكتب واذلال زوجته في البيت .. يثور فجأة على كل تاريخه الطويل في الخضوع والخنوع ، ويفضح في ثورته كل ما يخيم على الحياة حوله من زيف وعفن ونفاق تشيعه وتقتات عليه تلك الطبقة القديمة المتجددة التي يسميها « الانكشارية » .. ولا يجد حمدي ما يفرج به عن أتون ثورته سوى ان يوجه في ختام المسرحية رسالة عنيفة صارخة الى « كل الناس » .. لكي يستيقظوا ويحطموا كل ما حولهم من زيف وبلادة وصفار .. يحطموا زجاج الواجهات (الفتارين) اللامعة البراقة التي تخفي خلفها كل العفن والامراض والجراثيم المهلكة ..

وفي مسرحيات محمود دياب ، وبصفة خاصة مسرحيته الاخيرة « الهلافيت » (١٩٦٩) نماذج عديدة للقهر الذي تمارسه بقايا الاقطاع والرجعية على الفلاح المصري ومحاولته الدائبة الصبورة للتملص منها والصمود امام استبدادها ونفوذها المتوارث ..

ويطول بنا الحديث – اكثر مما طال فعلا – لو حاولنا تتبع كل نماذج هذا النوع من المسرحيات المصرية التي ادانت الفساد والقهر السياسيين لانها كثيرة جدا نجدها في كل عصر وفي كل مكان .. حتى في المسرح التجاري الذي يعتمد اصحابه على ايراد الشباك مما يؤكد اقبال الجماهير على هذا النوع من المسرحيات وترحيبها به ، ولعل اوضح مثل لذلك تلك المسرحيات ذات المذاق الحريف التي يؤلفها ويخرجها فايز حلاوة وتقدمها فرقة تحية كاريوكا المسرحية بنجاح شعبي كبير تأكد بصفة خاصة في مسرحيتي « البغل في الابريق » و « التعلب فات » .

وما اقرب هذا الاتجاه الذي نتحدث عنه للمشاهد القصيرة التي الفها عمر حجو واخرجها دريد لحام وقدمتها فرقة نقابة الفنانين السوريين اخيرا في مهرجان دمشق الاول للفنون المسرحية ، وعرفت باسم مسرح الشوك ، ووصفه الزميل بهاء طاهر بانه « مسرح الوخز الاجتماعي والسياسي » وقال عنه :

« في مسرح الشوك مواقف قصيرة لاذعة . خذ مثلا فقرة طارق بن زياد . يعثر رجال الامن على القائد العربي الشهيد بعد بحث طويل فيقبضون عليه ويقدمونه للمحاكمة لتهمة لا يعرفها . وفي المحكمة يوجه القاضي النصيحة لطارق بأن يعترف بجريمته لكي تخفف عقوبته . ويتوسل طارق للقاضي ان يدله على هذه الجريمة التي من أجلها سجن وعذب ، ولكن القاضي يريد ان يعترف طارق بنفسه ، ويقول له ان الامر يتعلق بحملته على الاندلس . وتزداد حيرة طارق فهو لا يعرف سوى انه انتصر في هذه الحملة ، ويفتش في ذاكرته – هل الجريمة هي انه خالف نصيحة بعض القواد في تدبير الحملة ؟.. القاضي يقول انه لا تعنيه هذه الامور التافهة ، ويسأل طارق : ألم ينقل جنوده الى الاندلس في عدد من السفن ؟ ويرد طارق بالايجاب ، انها السفن التي احرقها ليدفع جنوده الى النصر « البحر وراءكم والعدو امامكم » . ولكن هذه العبارات الرومانتيكية لا تعني القاضي حتى ولو كانت نتيجتها النصر . انه يسأل طارق من جديد عن هذه السفن .. لم أحرقها وهي « عهدة » تملكها الدولة ويجب ان يردها طارق . وحين يفهم طارق اخيرا ما هي جريمته يسقط ميتا من جديد ، لكن الموت لا يعفيه من العقوبة ايضا – فالعدالة يجب ان تأخذ مجراها ، والقاضي يصدر حكمه بادانة طارق بن زياد بتهمة التبديد ، هو وكل طارق آخر .. » (٤٨)

ويقول رياض عصمت :

« ان ظهور تجربة (مسرح الشوك) لدينا ظاهرة صحية تعبر من جهة عن توفر قدر مبدئي من الحرية يسمح بزوال عقد الخوف ، وينقد الاوجه السلبية العديدة في حياتنا ، ويسعى الى تجاوزها عن طريق استثارة ردود فعل الجماهير بالسخرية اللاذعة من الخطأ . مسرح الشوك الذي وجه سهامه الى الروتين الحكومي والاهمال واستغلال الدين والتقاليد والبيروقراطية ليس الا مرآة تعكس الواقع الحياتي وتبرز دلالاته. ان مسرح الشوك يحتاج على اية حال الى جرأة كبرى، وانتقال من نقد التطبيق والنمط الى نقد المطبقين .. » (٤٩)

ويبدو أن هذه القدرة على النقد السياسي اللاذع احدى الخصائص المميزة للشعب العربي في سوريا ، فمن بين النصوص العربية التي وقعت لي مسرحية قصيرة ممتازة حقا ترجع الى عام ١٩٥٨ ، وهي مسرحية « صياح الديكة » للكاتب السوري سعيد حورانية (٥٠) تدور حول استغلال دركيين – او شرطيين ورئيسهما العريف لفلاحي القرية التابعة لهم ، ولا يتورعون عن ذلك حتى والبلاد مهددة بخطر الغزو الخارجي ، يعتمدون في ذلك على نفوذ اقطاعي الجهة الذي يشاركهم في نهب الفلاحين واستغلالهم ، ويأتي ضابط المقاومة الشعبية الشاب ليكشف فسادهم ويبلغ الامر للجهات المختصة التي تعتقل الاقطاعي ، وتقدمهم للمحاكمة .. المهم ان كل ذلك معروض بأسلوب شديد التشويق وفكه الى ابعد حد ..

وحول الاستغلال والاقطاع في الريف السوري ادار ممدوح عدوان ايضا مسرحيته الشعرية الرقيقة « المخاض » (مايو ١٩٦٧) ، ولعل هذه الفقرة من مقدمة برهان غليون لها تلخص مضمونها الثوري :

« .. لا يعبر اذن الشاعر في هذه المسرحية عن صراع الفلاح مع الاقطاعي بقدر ما يعبر عن انعكاسات هذا الصراع في واقع الفلاح ذاته ، حتى ذلك الفلاح الذي يمتلك ارضه في ظل مجتمع تسوده العلاقات الاقطاعية . ان مشكلة الاقطاع لا تتمثل في الظلم المادي الذي يقع على الفلاح فحسب ولكنها تمتد الى مجمع حياة الفلاحين فتعقرها ، وتجعلها تدور حول نفسها دون ان تستطيع ادراك خلاصها . ان الفلاح ليس الضحية الوحيد تحت ظل هذه العلاقات ، ولكن الدركي أيضا هو ضحية ، وحتى الفلاح يشتريه الاقطاعي ، ثم الاقطاعي نفسه ! ان المجتمع كله يصبح ضحية نظام لا مبرر ولا منطقي ، ضحية عقلية تاريخية لا يستطيع تجاوزها ، لانها اصبحت قدره .

الفلاح ضد الدركي ، والدركي ضد الفلاح ، والفلاح ضد نفسه ، والفلاح مع الاقطاعي ضد الدركي ، والدركي مع الاقطاعي ضد الفلاح. كل انسان يتصرف وكأن الحياة فقدت كل ضابط ، وفقدت محورها ولا احد يدرك نهاية اللعبة المريرة ، وفي هذه الحلقة المفرغة التي يقتتل فيها الانسان ، ويدور على نفسه بلا مخرج يكتشف التمرد ، اي متمرد مصيره منذ البدء ويقنع به : القتل او السجن ، او الفرار . ولانه ليس هنالك ثورة ، فليس هنالك خلاص ! » (٥١)

وهاك نموذجا من حوار المسرحية على لسان السكير يدل على صدق شاعرية المؤلف ونضج وعيه السياسي في الوقت نفسه :

« منْ نحن هنا ؟
حيوانات في مزبلة البيك
من يخلقنا لا يحتاج سوى ان يصنع قالبه مره
من يركبنا لا يحتاج سوى ان يركب اولنا
فنئن جميعا من ثقله
من يرهبنا يكفي ان يقتل اصغرنا
من يقتلنا .. لا حاجة ان يقتل
فالقتل يتم بتقطيب الحاجب
والجوع هو الخوف الاكبر
والخوف من الجوع تقنع اخلاقا ... » (٥٢)

ومن لبنان وسوريا يأتينا عملان مسرحيان على اكبر قدر من الاهمية الاولى « سمسم » (١٩٦٦) لادوار امين البستاني ، وهي ملهاة تتحرك في اطار شعبي قريب من جو « الف ليلة وليلة » ، وتقدم شخصية التابع سليط اللسان الذي يسخر من سيده الملك ، والمسرحية كلها في الحق تسخر من نظام الملكية ومن مؤامرات الطامعين في العرش والسلطة

بشكل عام ، تفعل ذلك في جو من المرح والمفاجآت الطريفة التي تشكل عرضا مسرحيا ناجحا وفي الوقت نفسه تحمل نثارا من الفكر السياسي المتقدم ..

والمسرحية السورية هي « العصفور الاحدب » (٥٣) لمحمد الماغوط، وهي مسرحية قصيرة بالغة العذوبة تدور في احدى القرى الصغيرة ، وتحمل بسهام حادة على ممثلي الحكومة الذين يتصلون بالفلاحين وغرامهم بالشكليات دون الجوهر وعجزهم الكامل عن التفاهم مع الفلاحين البسطاء ، وتبرز في الوقت نفسه الذلة والخنوع المتاصلان في نفوس الجيل الماضي من الفلاحين وبخاصة في تعاملهم مع ممثلي السلطة .. ورغم واقعية الاحداث وارتباطها الوثيق بالحياة اليومية بكل رثاثتها ، فثمة جو من الشاعرية العذبة يعبق في جو المسرحية وحوارها ويجعل منها عملا فنيا واضح الامتياز ..

وتتفق « متهمون سياسيون » للكاتب العراقي فؤاد التكرلي (٥٤) مع « المخططين » ليوسف ادريس في رفضها للتنظيمات السياسية التي تلغي ملامح الافراد وتحولهم الى كائنات شبيهة بالحيوانات التي لا تعرف سوى الطاعة والانصياع للاوامر ، فاحداثها تدور في قفص بحديقة الحيوانات اختفى فيه المتهمون الثلاثة من اعين مطارديهم بعد ان تنكروا تحت رؤوس حيوانات مختلفة ، وان اتفقت اجسامهم جميعا في انها اجسام حمروحشية ، أي انهم مخططون هم الآخرون كزملائهم في مسرحية كاتبنا المصري !

والكاتب الليبي عبد الله القويري مجموعة من مسرحيات الفصل الواحد بعنوان « الشماع » (١٩٦٥) يغلب عليها النقد الاجتماعي والسياسي للواقع الليبي قبل الثورة ، واستطيع ان ازعم دون تحرج انه استطاع في المسرحية الاولى منها ــ وهي « الميلاد » ــ ان يتنبأ بثورة شعبه قبل وقوعها باربع سنوات ، وبشر بها باسلوب رمزي لا يخفى على بصيرة أي قارىء ..

ولا شك ان هناك نماذج اخرى كثيرة من بقية الاقطار العربية يمكن ادراجها في هذا القسم الذي يوجه سهامه الى ما في مجتمعنا العربي من بقايا قهر وفساد ، ولكنا لم نوفق الى الحصول عليها ، فلعلنا نستكمل بها بحثنا في فرصة قريبة .

ختام

ونعود بعد هذا كله الى السؤال الذي طرحناه في مستهل الحديث عن مدى التغييرات التي احدثها كتاب الثورة والرفض على صورة المسرح العربي المعاصر لنجد ان الاجابة تكاد تكون في صفهم ، فما اكثر التجارب التي قاموا بها ، وما اكثر التجديدات والاعمال الثورية الناضجة التي قدموها للمسرح العربي في السنوات الاخيرة ، والمقال حافل بالامثلة الكثيرة على صدق ذلك ، ولا داعي للاعادة ..

ولكن مع ذلك تبقى اشياء ينبغي ان تقال ..

يبقى ان معظم النماذج الجيدة التي اشرنا اليها ما زالت حبيسة صفحات الكتب والمجلات .. ولم تعرف طريقها الى خشبة المسرح بعد .. ويبقى ان معظم اقطار الوطن العربي لم تنشأ فيها حركات مسرحية ثابتة بعد .. وان الاقطار القليلة التي عرفت مثل هذه الحركات ما زال جمهور المسرح فيها قاصرا على سكان المدن من ابناء البورجوازية المدللة .. ولذلك فما زال تيار المسرحيات الرخيصة الهازلة هو الغالب على هذه الحركات المسرحية .. وباستثناء المحاولات البادئة في مصر وتونس لانشاء فرق اقليمية فما زالت الغالبية العظمى من المواطنين العرب لا تعرف ما هو المسرح .. وعلينا ان نعمل على زرع المسرح الجاد النظيف في كل بقعة من بقاع الوطن العربي .. فبدون القاعدة الجماهيرية العريضة لا يمكن ان يقوم مسرح ثوري .. بل لا يمكن ان يقوم مسرح اصلا !!

ويبقى ان المسرح العربي لم يتفاعل بعد بالقدر الكافي مع حركة المقاومة الفلسطينية ــ ابرز معالم الثورة العربية المعاصرة ــ ليعبر عنها ويعبىء الجماهير من حولها ، ويستمد منها جذوة الثورة المباركة ..

ويبقى اخيرا ان المسرح العربي في ارقى صوره ما زال يتحسس عوامل الثورة المتملة في نفوس الجماهير ويحاول صياغتها على خشبته، ولم ينجح بعد ــ الا في نماذج قليلة نادرة ــ في توعية الجماهير وزرع بذور الثورة في نفوسها وقيادتها بدلا من ان ينقاد لها ..

كل هذه ، وغيرها ، تحديات تواجه المسرح العربي .. ويوم ينجح في تخطيها نستطيع ان نقول بحق : ان الثورة قد عرفت طريقها الى المسرح العربي .

القاهرة **فؤاد دواره**

● مصادر المقال :

١ ــ د. محمد يوسف نجم : « المسرحية في الادب العربي الحديث » ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٥٦ ، ص ٧٥ ــ ٧٦

٢ ــ المصدر السابق : ص ٣٤ .

٣ ــ د. سليمان قطاية : من مشكلات المسرح في سورية ، مجلة « المعرفة » الدمشقية ، العدد ٣٤ ، ص ٤٦ .

٤ ــ د. فؤاد رشيد : « تاريخ المسرح العربي » ، القاهرة ، « كتب للجميع » ، فبراير ١٩٦٠ ، ص ٢١ .

٥ ــ جورجي زيدان : « تاريخ آداب اللغة العربية » (الطبعة الثانية) ، القاهرة ، مطبعة الهلال ، ١٩٣٧ ، جـ٤ ، ص ١٣١ .

٦ ــ شريف الخازندار : « خواطر حول المسرحين الشعبي والتوجيهي » ، مجلة « المعرفة » ، العدد ٣٤، ص ١٤١ .

٧ ــ « تاريخ آداب اللغة العربية » ، جـ٤ ، ص ٩٧ .

٨ ــ « المسرحية في الادب العربي الحديث » ، ص ٣١٠ ، ٣١١ .

٩ ــ مجلة « الاقلام » البغدادية ، تشرين الثاني ١٩٦٥ ، ص ٤٤ .

١٠ ــ مجلة « المعرفة » ، العدد ٣٤ ، ص ٢٥٩ .

١١ ــ « المسرحية في الادب العربي الحديث » ، ص ٢٩٨ .

١٢ ــ المصدر السابق : ص ٣٢٩ .

١٣ ــ د. محمد مندور : « المسرح النثري » ، معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٩ ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

١٤ ــ زكي طليمات : « التمثيل ، التمثيلية ، فن التمثيل العربي» مطبعة حكومة الكويت ، ١٩٦٦ ، ص ١٤٦ .

١٥ ــ المصدر السابق : ص ١٥٩ .

١٦ ــ فؤاد دواره : « عشرة ادباء يتحدثون » ، كتاب الهلال ، يوليو ١٩٦٥ ، ص ١٥٧ .

١٧ ــ د. علي الزبيدي « : المسرحية العربية في العراق » ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ٦٦ ــ ١٩٦٧ ، ص ١٧٥ .

١٨ ــ سامي مهدي : « دراسة في مسرحيتين شعريتين » ، مجلة « الاقلام » ، آب (اغسطس) ١٩٦٦ ، ص ٥٣ ، وفي المقال اشارة الى ان مسرحية « شمسو » كتبت بين سنتي ٤٤ ــ ١٩٤٦ وان لم تنشر الا سنة ١٩٥٢ ، وان « الاسوار » نشرت سنة ١٩٥٦ .

١٩ ــ علي احمد باكثير : « فن المسرحية من خلال تجاربي الشخصية » ، معهد الدراسات العربية ، ١٩٥٨ ، ص ٣٥ ، ٣٦ .

٢٠ ــ محمود تيمور : « صقر قريش » ، المطبعة النموذجية ، مقدمة زكي طليمات ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

٢١ ـ « المسرحية في الادب العربي الحديث » ، ص ٣٩٧ .
٢٢ ـ المصدر السابق : ص ٤١٠ .
٢٣ ـ المصدر السابق : ص ٤١١ .
٢٤ ـ صلاح الدين كامل : « عباس علام الكاتب المسرحي » ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٧ ، ص ٢٧ ، ٢٨ .
٢٥ ـ مجلة « الآداب » البيروتية ، يوليو ١٩٥٧ ، ص ٧٨ .
٢٦ ـ بدري حسون فريد : « المسرح العراقي في عام ١٩٦٧ » ، بغداد ، مطبعة السعدون ، ١٩٦٨ ، ص ٧١ .
٢٧ ـ « المسرحية في الادب العربي الحديث » ، ص ٣٣٦ .
٢٨ ـ Jacob U . Landau : Studies in Arab Theater and Cinema , Philadelphia , University of Pencylvania , Press , 1958 , P . 120
٢٩ ـ توفيق الحكيم : « مسرح المجتمع » ، مكتبة الآداب ، ص ٣ .
٣٠ ـ توفيق الحكيم : « شجن العمر » ، مكتبة الآداب ، ص ١٦٨
٣١ ـ د. سامان قطاية : « من مشكلات المسرح في سورية » ، مجلة « المعرفة » ـ ٣٤ ـ ص ٤٦ ، ٤٧ .
٣٢ ـ مصطفى الاشرف : « الثقافة الجزائرية » تعريب د. ابراهيم الكيلاني ، مجلة المعرفة ـ ٣٤ ـ ص ٧١ .
٣٣ ـ نشر نص « سولارا » في مجلة « الكواكب » القاهرية العدد ٩٠٥ ـ ٣ ـ ١٢ ـ ١٩٦٨ .
٣٤ ـ مجلة « الآداب » البيروتية ، ابريل ١٩٦٩ ، ص ٢٤ .
٣٥ ـ مجلة « مواقف » البيروتية ، العدد ٥ ، تموز ـ آب ١٩٦٩ ، ١٢٢ .
٣٦ ـ مجلة « الطريق » البيروتية ، تشرين ٢ ـ كانون ١ (١٩٦٨)، ص ١٩٩ .
٣٧ ـ د. يسرى خميس : « المسرح التسجيلي مسرح ايضا » ، مجلة « المصور » القاهرية ، ٢٣٦٥ ، ٦ ـ ٢ ـ ١٩٧٠ ، ص ٤٢ .
٣٨ ـ مجلة « المصور » القاهرية ، ٢٣٧٠ ، ١٣ ـ ٣ ـ ١٩٧٠ ، ص ٥٥ .
٣٩ ـ مجلة « المسرح » المصرية ، ٦٩ ، يناير ١٩٧٠ ، ص ٦٥ ، ٦٧ ، ونص المسرحية منشور في الصفحات التالية .
٤٠ ـ نص المسرحية في مجلة « مواقف » ، العدد ٣ ، آذار ـ نيسان ١٩٦٩ ، ص ٥ .
٤١ ـ « الآداب » ، شباط (فبراير) ١٩٦٥ ، ص ٤٤ .
٤٢ ـ مجلة « المسرح » ،٦٨،ديسمبر١٩٦٩ ، ص ٩٠،٩١ .
٤٣ ـ علي سالم : « كوميديا اوديب ، انت اللي قتلت الوحش » ، القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٧٠ ص ص ١٠٦ ـ ١٠٨ .
٤٤ ـ المصدر السابق : ص ص ١١١ ـ ١١٣ .
٤٥ ـ المصدر السابق : ص ١٢٤ .
٤٦ ـ مجلة « المصور » القاهرية ، ٣٧ ، ١٣ ـ ٣ ـ ١٩٧٠ .
٤٧ ـ مجلة « المسرح » ، ٦٨ ، ديسمبر ١٩٦٩ ، ص ٨٩ .
٤٨ ـ مجلة « المسرح » ، ٦٣ ، يونيو ١٩٦٩ ، ص ٢ ، ٣ .
٤٩ ـ مجلة المسرح ، ٦٤ ، يوليو ١٩٦٩ ، ص ٣٦ .
٥٠ ـ مجلة « الثقافة الوطنية » البيروتية ، نيسان (ابريل) ، ١٩٥٨ ، ص ٤٩ .
٥١ ـ ممدوح عدوان : « المخاض » ، دمشق ، مطبعة الجمهورية ، ايار (مايو) ١٩٦٧ ، مقدمة الكتاب ص ٦ ، ٧ .
٥٢ ـ المصدر السابق : ص ٤٠ .
٥٣ ـ مجلة « حوار » ١٠ ـ أيار ـ حزيران (مايو ـ يونيو) ١٩٦٤ ، ص ٦٣ .
٥٤ ـ مجلة مواقف ، العدد ٦ ، تشرين الثاني ـ كانون الاول ١٩٦٩ ، ص ١٠٥ .

الإشارة الأولى

« سيرة ذاتية لمسلم بن عقيل »

الديكـور :

يقفون
في (باب الساعة) .. في المنفى الكوفي ...
في كهف الغضب المسنون
في ليل الاسر الزائغ من شجر الزيتون
يقفـون
اقنعة ومرايا صدئه
اوسمة ... وشما .. واظافر زرقاء
يقفـون
بعيون تتوهج فيها من فصل القيظ علامه
برماح الشبق البرّي المجنون
بحراب الاسئلة الدوديه
ترسم اقواسا طرفاها .. هم وانا

الممثل (صوت مندحر) :

ادخل فيهم
اتهاوى قصبا
ادخل فيهم
مطوي الراس غريب الاحزان
يتنمر في ذاتي الانسان
لكني اسقط فوق رصيف الخيبه
وامارس داخلي الغثيان
اسقط فوق رصيف الخيبه
والمسرح مجدور .. مجدور
فيه تهيج دراما دمويـه
وبكاءٌ يشرق بالضحك

اصوات الزور امام الامير :

صوت (١) : كان يصلي في الناس على وجهين
صوت (٢) : كان يغني في الناس وهم في المسجد
صوت (٣) : كان الناس سكارى
صوت (٤) : صلى للصبح ثلاثا
صوت (٥) : صلى بعد شروق الشمس
صوت (٦) : شق عليك عصا الطاعة من طرفيها
صوت (٧) : غرس الفتنة ثقابا وسيوفا ـ

اصوات : يسجن .. ، يجلد ، يصلب .. يقتـل
.. يرمى ، يطعم للنار .. يذرى ؟

الافادة (صوت منتصر) :

اطعمتهم كل افق
اعملت نبلي في خيولهم
كانت ظهورها لرعبهم محطات فرار
بريدها شراهة الطرق
صدورهم كانت قراب خنجري !
لكنني .. رفضت انذاك الرواية
و (الرجز الحمار) والحماسه وطعنات القافيه
وان سقطت في رمال الساحةِ الفريبه
نموّت نخلة على الفرات .. برجها الوعود
وتمرها النبوءه

اصوات داخلية اخرى :

دخلت
جراحي ظهور السبايا
ووجهي الدفوف المدماة في عربات التكايا
كبـرت !
وقفت امام جبيني التفت !
وقلت لهم : ايها المدنفون !
ايها الشارقون بقنينة من شماته
خجــلا
ففصول الكآبـه
فصول الكابة فتح الامام
ودمائـي ! نطفة من جراح السحابه
وانا الارض يحبل فيها الهيام

الستـاره :

بعتُ درعي
قضيت ديوني به واشتريت
بباقي النقودِ لفافه
دخلت .. وكان الامير
فقدمتها وطلبت بها قدح ماء
ـ ذكرت : لم اسلمْ عليه سلام الاماره ـ
اشار لجلاده ... حجابه ... الوزراء
اوردوه المنون
شدوا وثاق يديه
عصّبوا عينيه
وارموه من فوق قصرِ الاماره

تاريخ المستقبل :

ابشر بالقتل
وغدا يخفق فوق عمود الرابيه
منتصبا في درب دمشق
يطرق ابواب المغلق
يتحدث بالصمت فيسمعه الجمهور
في دار (عبيد الله بن زياد)
في دار (يزيد)
في (القصر) ...
على ضفات النهر
وفي كل الطرقات
يعشب في عين الشمس
يطلع في الوطن المسجون
قمرا ... راوية ... نسغا ... وجذور
يبصق في وجه الموتى المنهزمين ....
رأسـك !

العـراق

محمد علي الخفاجي



نحو فكر قومي ثوري

بقلم محيي الدين صبحي

كيف نخلق ادبا قوميا ؟

وكيف نخلق أدبا قوميا يكشف عن الشرط اللاانساني الذي يرزح تحته الفرد العربي ؟

لا أدري اذا كانت صيغة السؤالين من الوضوح بحيث تبين الفروق التي أرمي اليها من طرحهما .

فالسؤال الاول يتضمن نفيا لمعظم ماكتب بالعربية ـ وربما كله ـ منذ قرن مضى الى اليوم . فهذا الادب في رأينا لاينطلق من منطلقات الوعي القومي ، بل ان منطلقاته ذاتية او اقليمية او انسانية ، مما يمكننا ان نصنفه حسب رأينا بانه ضلالات تسيء الى الفن بقدر مايتعلق الفن بالتعبير عن اللا شعور الجمعي للامة ، سواء بتراثها او بتطلعاتها ـ فليس لدينا فاوست عربي ولا راسكو لينكوف عربي بله ميرسو عربي أو حتى همبرت همبرت عربي .

والسؤال الثاني يتعلق بفضح الشروط السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي تتحكم بالفرد والمجتمع العربيين المعاصرين فتشوهما تشويها وتسحقهما سحقا ، حتى تكاد ان تخرج بهما عن صعيد الحياة البشرية ، وتلقيهما في حالة لايتبين خلالها المرء نفسه ، وهذا هو ادب الفضيحة ، كما نشاهده على الصعيد العرقي في كتابات الزنوج الامريكيين ، وعلى الصعيد الاجتماعي في كتابات الجيل الغاضب، أو كتابات الادباء الثوريين .

السؤال الاول يتطلع الى ثوابت الحضارة : أي مجموعة القيم والاهداف التي يتبناها شعب من الشعوب لامد طويل ، حسب حاجاته وملكاته .

السؤال الثاني يتعلق بمتحولات الحضارة : أي بالشروط الخارجية التي فرضها الاستعمار من جهة ، والعصر الحديث من جهة ثانية ،وطرأت على الامة العربية فخربت بعض جوانب شخصيتها وتسببت بنمو مرضي في الجوانب الاخرى .

في السؤال الاول ، تطرح الامة نفسها على العالم كمعطى له أبعاد وتطلعات واحتياجات . اما في السؤال الثاني ، فيطرح العالم نفسه على الامة كمعطى له حتمياته وابعاده وشروط للحياة فيه .

ان دور الادب في السؤال الاول هو التقرير والتطوير ، كما فعل غوته بفاوست حين جسد طموح الحضارة الاوروبية الى السيطرة عن طريق المعرفة . او كما فعل دوستويفسكي براسكو لينكوف حين طرح ان خلاص الانسانية ـ هنا في روسيا ـ انما يكون عن طريق التضحية والتطهير . في حين ان دور الادب في السؤال الثاني هو التحليل والتوجيه كما فعل مالرو وغوركي .

ان الادب عندنا مايزال مائعا يعتمد على الموهبة والارتجال ، او مخنثا يتزيا بزي الآداب الغربية ـ لكنها دعوى قديمة ، أليس كذلك ؟ والذين يرون الدعوى قديمة ، يتهانفون بانهم ليس في وسعهم تقليد امريء القيس أو الجاحظ !

لا هذا ولا ذاك . فحين نصف ادبنا بانه مخنث او في أحسن الاحوال خلاسي ، فانما نعني بذلك انه لاينهض على أساس من التحليل الفكري للواقع الحضاري الراهن الذي تعيشه الامة العربية : وهنا أنص على أنني أبتعد تماما عن الذين يطالبون الادب بان ينبع عن الواقع المحلي . فهذه الواقعية الضيقة هي بعورها جزء من التخنث او قصر النظر او الانخلاع عن فهم الواقع الحضاري للامة العربية في مرحلتها الراهنة . فهذه الامة ليست أمة : انها تمر بحالة من الشيزوفرانيا او اذا لم يكن الفصام فليكن انعدام الهوية أو بالاصح ضياعها . فما دام العرب مجزئين الى دول اقليمية فان لكل فرد هويتين : هويته الاقليمية، وهويته القومية . الهوية الاقليمية واقع يعيش فيه وينكره ، والهوية القومية أمنية او ذكرى ، يتطلع اليها ولا يحققها او يتحقق منها . كذلك الامر في موضوع الحضارة : فنحن أمة متحضرة اذا أخذنا ماضينا وتراثنا بعين الاعتبار ، ونحن أمة متخلفة اذا قسنا انفسنا على مقتضيات الحضارة الصناعية الحديثة ..

ان مثل هذه الحقائق تتطلب من الفن ان يقدم لها معادلا موضوعيا من تالق الضمير ووهج الوجدان عبر طاقة من الابداع ، يفجرها الالم من ذلنا وتعاستنا ، ويطهرها العزم الثوري على قلب كل عامل من عوامل التخلف الى سلاح تشهره انسانيتنا في وجه الغرب الذي ينكر علينا وجودنا وحقنا فيه .

سنأخذ في هذا المقال من قوميتنا الممزقة والحضارة الصناعية التي يعتدها الغرب ليعتدي علينا ، معطيين متصارعين احلل من خلالهما وضع أمتنا الحضاري والتشويه المتعمد النازل بها ، مع محاولة لاظهار بعض الآفاق التي يطل عليها الواقع العربي في سعيه للمحافظة على وجوده ومضاهاة انواع الوجود الاخرى التي تتحداه .

ان الادب الذي ينهض على اساس من تحليل الواقع القومي ـ كما نشاهده في رواية ((المثقفون)) لسيمون دي بوفوار ـ لهو ادب احتجاج بقدر ماهو ادب اقتراح . وان في اجماع ادباء أمة من الامم على تصميم صورة البطل وصورة الحل ، لمساهمة جلى لم يخلق لغيرها الادب . اذ تتعدى هذه المساهمة دور الاقتراح المقدام لتقرير المصير ، الى ترسيخ قيم ثورية تنسف المجتمع المتخلف والمغالطات الفكرية المدسوسة .

لقد آن الاوان لادبنا ان ينطلق من واقع تشتتنا القومي ، ويتجه نحو بلورة صورة لامة موحدة مصنعة معقلنة ، ولن يكون هذا أبدا عن طريق الركاكة الخطابية او الغثاثة التقريرية لقلب الادب الى أعلان .

بل ان الفن دائما هو الفن : رموز وأشارات توحي ولا تصرح ، تثير الحنق في نفس القارىء دون ان يخرج بها الغضب عن منطقها الداخلي. ان الفن مادة هشة شفافة ترجع صدى الهمس لكنها لاتتحمل الصراخ فتنكسر .

وانني في محاولتي المخلصة هذه لاتمنى بكل تواضع ان اكون قد ساهمت في ايضاح مشكلة من أخفى المشكلات وأعوصها ، وهي تمهيد السبيل للفنانيين كي يحاكوا بأعمالهم الفنية وضع أمتهم . فيطرحوا نماذج فنية عالية تستمد سموها من كونها تقترح أنماطا في السلوك والتفكير لكسر طوق الحصار الذي استفاءت الامة فوجدت نفسها فيه.

وأنا بهذه البداية الصغيرة أدعو الادباء والمفكرين الى المشاركة في انماء هذه الفكرة وتنميتها لكي تصبح اتجاها دون ان تكون مذهبا كما أرجو ان تصنع هذه المضمونات أشكالها الجمالية الخاصة وان تقدم الى عالم الادب العالمي نماذجها الاصيلة : النماذج العربية للمجاهدة والطموح .

***

دفعت طاقة الفحم والبخار اوروبا كي تصبح قدر العالم بحضارتها الصناعية وتقدمها التقني منذ مطلع القرن التاسع عشر . واندفعت الدول القومية الاوروبية الناشئة ، لتصبح امبراطوريات خارج النطاق الاوروبي ، منساحة على القارات التي انبطحت ، من صدمة الحديد والبارود ، امام الفاتح الابيض الذي سار من موانيء آسيا الى عواصمها يتقدمه المبشر ويتبعه التاجر . وكانت ــ حتى قبل ذلك التاريخ ــ قد بدأت الدورة الجهنمية للبحث الاول عن المواد الخام والبحث الثاني عن الاسواق . وقد استعمر الاوروبيون معظم أنحاء الشرق العربي ،خلال طريقهم الطويل الى آسيا القصوى ..

وقبل ان يكتشف بترول العرب في القرن العشرين ، ويسبر في منتصفه مخزونهم الضخم منه ، كانت الشواطىء الجنوبية بأكملها للبحر المتوسط ــ وهي الوطن التاريخي للامة العربية ــ قد دخلت تحت السيطرة الاوروبية المباشرة او المقنعة . فلما تزايدت أهمية البترول العربي في العالم تزايدت ضرورات قمع اصحابه بعد تزايد وعيهم ،وبعد خروج الاتحاد السوفيتي منتصرا في الحرب ، فأضاف الغرب الى الانتداب السياسي والاحتلال العسكري في الوطن العربي ، الاحتلال الاستيطاني .

حين هل عام ١٩٥٠ كان العرب من أتعس الامم في العالم : فعلى حين ان الصينيين أنجزوا بثورانهم بناء دولتهم القومية الموحدة المستقلة الاشتراكية ، انطرح الوطن العربي جثة ممزقة بالية ، سرق الصهاينة بعض اعضائها ، واستنزفت شركات البترول دمها ، وأكل الاقطاعيون والبورجوازيون اللحم الميت لاخوانهم من العمال والفلاحين.. ووقف اصحاب الضمير والوعي ــ العنصران يفترقان غالبا عند العرب ــ امام بقايا الهيكل العظمي العربي المتناثر ، يجرون ماضيا لايقوون على حمله ، ويواجهون حاضرا لايدركون أبعاده ، ويفكرون في « حلفائهم » من الغربيين الذين طعنوهم أقسى الطعنات ، ويتطلعون الى السوفييت بوجل : لقد تخلى العالم عن العرب وتركهم لمصير يجهلونه ، ولا يجهله .

كل الدواهي التي ابتلى بها العرب ، وجدوا لها أسبابا ومبررات، ماعدا ذلك العدد الضخم من الدول والحكومات والامارات والمشيخات التي قسم اليها وطنهم اوطانا تتصلب وتقسو يوما بعد يوم ، كلما ازدادت الحاجة الى الوحدة وكثر الكلام فيها . ولدى فشل كل محاولة وحدوية ــ تقدمية او رجعية ــ ينتصب السؤال الملح : لماذا قسم الوطن العربي ؟

كيف حدث ان خططت حدود الدول العربية ومساحاتها بحيث جاءت الخريطة السياسية للوطن العربي ، على هذه الصورة بالذات ؟

ليس شافيا الجواب التقليدي ، بأن اطماع الاستعمار استدعت تقسيم الارض العربية ، بحسب مناطق النفوذ الدولية . ان هذا الجواب صحيح صحة جزئية . فقد حصلت فرنسا على سورية ولبنان فجزأتهما دولتين . وحصلت بريطانيا على العراق وسورية الجنوبية، فقسمتهما ثلاث مناطق : العراق والاردن وفلسطين . بل احتلت بريطانيا القسم العربي من وادي النيل ففصلته الى دولتي مصر والسودان .

ان حجة التقسيم لتسهيل الادارة لاتثبت للمناقشة ، فقد كان بامكان الاستعمار ان يقتصر على التقسيم الاداري دون انشاء دول ــ كما فعل في الهند .

كما ان مسألة التفريق الطائفي بين المسلمين والمسيحيين لاتثبت ايضا للمناقشة ، فاذا كان « لبنان الجبل » تمايز عن الامبراطورية العثمانية بأكثرية مسيحية ، فان فرنسا التي خلقت « لبنان الكبير » اضعفت الاكثرية المسيحية أضعافا جعلها « اقلية كبيرة » دون أن تفرغ سوريا من مسيحييها ــ فضلا عن أن تمازج الطائفتين ، المسيحية والمسلمة ، لم يمنع التعاون بينهما حسب تقليد تاريخي موروث : فالامة العربية في الاساس ، أمة مزدوجة الديانة . وفي عصر الفتوحات الاولى ، كان عرب الجولان وعرب الجزيرة السورية وعرب العراق مسيحيين . ولم يفت ذلك عمر بن الخطاب فأكد وحدة الامة حين اعلن المبدأ الفقهي العظيم بان العربي لايدفع الجزية ولا يسترق ، مسيحيا كان او مسلما . ولهذا السبب اذهل التاريخ العربي العالم بخلوه من الصراع الديني .

ومالنا ولهذه التفصيلات ، ونحن نرى الى المغرب العربي وقد حكمته فرنسا فجزأته الى ثلاث دول ؟!

واذن فمراعاة النظرة الدينية كان عاملا ثانويا في رسم الخريطة السياسية ، ولم تكن الدول الاستعمارية احرص على مصالح العرب المسيحيين منها على مصالح العرب المسلمين .

فاذا لم تكن مناطق النفوذ ولا المصالح الطائفية هي الاساس الذي قسمت بموجبه أشلاء الوطن العربي ، يبقى لنا ان نفترض وجود المصالح الاقتصادية . ولكن مناطق النفوذ اقتسمت على أساس المصالح الاقتصادية وليس العكس . اذ أن هذه المصالح هي التي روعيت في الاتفاقيات السرية بين فرنسا وانكلترا ، قبل الحرب العالمية الاولى وبعدها .

من اين اذن انبثقت هذه النظرة التجزيئية للوطن العربي، واعتبرت اساسا يقف الاستعمار والصهيونية بكل وسائلهما لتثبيته ؟ لماذا لم تجزأ الصين ولا الهند ، وفي وحدة كل منهما اخطار تفوق أي خطر محتمل على الغرب ومصالحه ، اذا وحد الوطن العربي ؟

الجواب على ذلك ــ في رأيي ــ يكمن في تكوين أوروبا الحديثة وتفكيرها الحضاري ، اولا . وفي الصهيونية واطماعها الماحقة ، ثانيا .

فبعد ان تحللت أوروبا من قبضة الكنيسة ، تمايزت الى دول قومية ، تنظر الى المجتمع البشري من خلال مفهوماتها القومية . فما هي نظرة الغرب الى القومية العربية ؟

وما هو تقييم الغرب للوجود العربي ؟

لكي نقيم خطورة هذا السؤال ، علينا ان نتذكر ان الاجابة عليه تحوي في تضعيفاتها معنى موقف الغرب من العرب وانعكاس هذا الموقف على الواقع العربي . كما ان ايجاد الجواب الصحيح يفضح الضلالات الفكرية التي بثها أعداء الامة كبديل عن ارادة الامة في وحدتها .

تعتبر الحضارة الغربية نفسها وريثة للحضارتين اليونانية والرومانية اللتين سادتا في العصور القديمة . وترى في سيطرتها وهذا سبب من اسباب انكار العروبة في الفكر الاوروبي الحضاري بعثا لثوابت هاتين الحضارتين وانكارا للحضارات الاخرى التي قاومتها؛ وهذا سبب من اسباب انكار العروبة في الفكر الاوروبي الحضاري الحديث . ان اوروبا تريد ان « تحذف » التاريخ العربي الذي بدأ منذ الفتح الاسلامي (٦٢٥ م) . فاذا حذف هذا التاريخ عادت المنطقة

ان هذه الفرضية تشرح لنا لماذا كانت الاتفاقيات الاستعمارية (سايكس ـ بيكو) (سان ريمو) (يالطة) تجري على مستويين الى صورتها الاولى قبل الفتح الروماني : دول المدن واللغات المتعددة. متكاملين : المستوى الاستعماري لتحقيق المصالح الاقتصادية والنفوذ السياسي ، والمستوى الحضاري ، وغايته تحقيق الصورة الهلنستية للمنطقة ، وذلك لاسقاط الحضارة العربية ـ الاسلامية فيها .

هل هذا الكلام رجم بالغيب أم ابتعاد عن أصول « البحث العلمي » ؟

لكي نتجنب التخرصات ، أرجو من القارىء ان يطابق خريطتين تفصل بينهما أكثر من ألفي عام : خريطة الوطن العربي عام (١٥٠٠ق.م) وخريطة الوطن العربي الان ، وسيدهشه دهشة المفاجأة ، ان يجد ان التطابق بين الخريطتين ملموس بالعين المجردة ودون اعمال الفكر لحظة واحدة .

ماهو العنصر الذي يجمع الخريطتين ؟ انه غياب الوجود العربي .

ففي عام (١٥٠٠ ق.م) لم يكن للعرب وجود حضاري سياسي . وفي الخريطة المعاصرة ، ليس للعرب ايضا وجود حضاري سياسي .

لندرس خريطة (العهد القديم) بشيء من التفصيل .

ـ بين النهرين سكن البابليون والاشوريون : الوجود السامي القديم ، فأقيمت دولة العراق الحديثة .

ـ وقد انتشر الفينيقيون على الشاطىء اللبناني ـ السوري ، فأقيمت دولة لبنان الحديثة .

ـ في مدن حلب وحماه وحمص ودمشق سكن الآراميون ، فأقيمت الدولة السورية الحديثة .

ـ في فلسطين سكن الكنعانيون والعموريون في الداخل واحتل الكريتيون « الفلسطينيون » القدماء السواحل ، وفد غزا العبرانيون الكنعانيين واقاموا مملكتهم ما بين غزة وحيفا وجعلوا القدس عاصمة لهم ، ثم انقسمت المملكة العبرانية بعد وفاة النبي سليمان (١٠٠٠ ق.م) الى دولتين : مملكة يهوذا وعاصمتها القدس ، ومملكة اسرائيل وعاصمتها نابلس . وقد أسست الصهيونية حقها المزعوم على هذه الواقعة التاريخية وحققت لها بريطانيا وعد بلفور كاجراء تنفيذي لفكرة « انكار العروبة » .

ـ كانت مملكة الفراعنة تنتهي عند صحراء النوبة جنوبا والصحراء الليبية غربا . ولا تتعدى حدود مصر الحالية هذين الحدين التاريخيين.

ـ أقامت القبائل العربية مابين مصر وأم درمان ، وظل العرب والاسلام ينتشران الى الجنوب باشعاع حضاري لم تعرف القارة الافريقية سواه ، لمدة اكثر من الف عام : فأقيمت للسودان دولتها الحالية .

ـ يختلف المؤرخون في أصول الليبيين القدماء : هل هم ساميون ام آريون ، ويتفقون على انهم كانوا بعيدين عن طاعة الفرعون . وعلى هذا الاساس اقيمت دولة ليبيا الحديثة ، ويجب النص هنا على ان انشاء الدولة سبق ظهور البترول ، مما يدل على ان تنفيذ الصورة التاريخية التي نحللها كان الاساس في انشاء الدول العربية الحديثة .

ـ ومن الجدير بالذكر ان الفينيقيين انساحوا على شواطىء المتوسط بأكملها ، ولكنهم توضعوا في الشمال الافريقي عند الشاطىء التونسي ، وأسسوا قرطاجة عاصمة لهم . وهي اليوم قريبة من مدينة تونس ، عاصمة الدولة الحديثة .

ـ وبما ان الفينيقيين والرومان من بعدهم ، اقتصروا على السواحل فقد ألف البربر في الداخل دولا لهم ، قضى على آخرها عقبة بن نافع عام ٧٠٠ م .

الا ان فرنسا حين أسست دولة الجزائر استعمرت السواحل وعجلت بانشاء دولة للبربر وايجاد أبجدية للغتهم التي اوشكت على الانقراض .

ـ وبقي للمرابطين والموحدين دولة المغرب التي كان الهدف من تأسيسها ان تصبح مهجرا يؤوي النازحين من مسلمي الجزائر .

ـ وهنا يجب الا ننسى ماكان من تقسيم تاريخي في الجزيرة العربية بين اليمن وسواحل الخليج من جهة وبين اليمن والحجاز ونجد من جهة اخرى . وقد احتفظ الاستعمار البريطاني بالسواحل مائتي عام دون ان يسمح لها بأي تطور .

بالطبع ، قد يقال ان العواصم الحالية كانت عواصم ايام العثمانيين وايام العرب ، وان الغرب حين أسس الكيانات العربية القائمة الان كان يراعي المصالح الاقليمية للسكان وعاداتهم التاريخية فمن يجادل في ان دمشق عاصمة وان بغداد عاصمة وان مراكش والقاهرة .. عواصم ...؟

اننا لاننكر ذلك ، ولا ننكر ايضا ان في الوطن الحالي امكانا لعواصم اخرى .. ولكن لابد لنا من اثبات حقيقة تاريخية وهي ان كل الاطراف الاولى التي تصدت للتعامل مع الغرب كانت الوحدة مطلبها : الحسين الهاشمي ، الجمعية السورية وأطراف متعددة اخرى ، لكن الغرب حافظ على رد واحد هو تجزيء المنطقة بحسب الصورة التي كشفناها وأملتها عليه « الرجعية التاريخية » . كما ان مواقف الغرب المتتالية منذ نصف قرن الى اليوم لم تتطور ولم تتزحزح قيد أنملة .

تنفيذ الصورة الرجعية التاريخية في الوطن العربي ، حقق للاستعمار ـ عدا الفائدة الحضارية ـ فوائد اخرى عادت بأضرار اخرى على الامة العربية .

أ ـ فأما الضرر الداخلي ، فينتج عما يؤذي الامة في علاقة بعض أجزائها بالبعض الاخر ـ أي اضرار التجزئة بعامة :

ـ منها سوء توزيع السكان : « ٣٥ مليونا » في مصر حشروا ضمن مليون كم ، على حين ان السودان امتد على ٥ر٢ مليون كم ، ولا يقطنه سوى عشرة ملايين عربي .

ـ منها ان الدول العربية كلها تقريبا دول ساحلية تطل على البحار : الابيض والاحمر والهندي : ولا وجود لاسطول عربي ، بحري او حربي .

ـ منها ان أموال البترول العربي تقتصر على دول قليلة السكان، بينما تتركز الكثافة السكانية في دول بلا موارد .

ـ منها ان ميزانية اية دولة عربية ـ ربما باستثناء مصر ـ لاتوازي ميزانية أية شركة من الشركات الكبرى .

ـ منها ان ماينفق على التنمية القطرية ضمن حدود التجزئة لايؤدي الى المردود المطلوب من جهة ، ومن جهة اخرى سيشكل حائلا دون الوحدة التي ستتم في قطرين او اقطار تتشابه في فائض انتاجها.

ـ منها ان اية تنمية حقيقية ، بانشاء الصناعات الثقيلة ، تظل أمرا مستحيلا وخاسرا على الصعيد القطري المنفرد .. الخ

ب ـ واما الضرر الخارجي فيتأتى من ان هذه الكيانات الهشة في تركيبها وعدد سكانها يختل توازنها لدى أي تحرك من الاقليات او الدول المجاورة :

ـ احتلت تركيا اسكندرون وطردت اكثر من نصف مليون عربي .
ـ احتلت ايران الاهواز وطردت اكثر من ربع مليون عربي .
ـ احتلت الحبشة اريتريا وطردت اكثر من ربع مليون عربي .
ـ هاجر الصهاينة الى فلسطين وطردوا مليوني عربي .
ـ هاجر الفرنسيون الى الجزائر وطردوا مليوني عربي ..

ونتج عن ذلك ان حازت تركيا على افضل ميناء في استراتيجية شرق المتوسط ، كما ان ايران التي تخلو عمليا من البترول ، تعيش على البترول العربي منذ ان احتلت الاهواز سنة ١٩٠٧ . وها هي تطرح مصير البحرين اليوم ومصير الخليج العربي او حتى العراق في الغد القريب ...

وليست مطالب الحبشة ـ بالتعاون مع بريطانيا ـ في الصومال العربي بل وفي جنوب السودان بأقل من مطالب ايران في العراق

والخليج . ومن ينظر الى اختراق الحبشة لاريتريا على البحر الاحمر يتذكر اختراق اسرائيل عند ايلات للبحر الاحمر بالذات الذي هو في جوهره بحيرة عربية . ان قضية اريتريا اصغر من قضية فلسطين حجما لكن قضية الصومال اكبر من قضية فلسطين موضوعا ، اذا كان لنا ان نحدد القضايا القومية بالحجم والموضوع . فالصومال عربي مذ كانت العروبة تعتمد على الهجرات العربية من اليمن (الهجرات السامية) لكن بريطانيا شجعت الكتابة بالعامية وأطلقت اسم « السواحلية » على اللهجة الصومالية واعتبرتها لغة غريبة عن العربية ! وبعد هذا الفصل « الكلي » شجعت الحبشة على اجتياح أريتريا وطرد سكانها والاستيطان فيها . ويحشد الغرب بأكمله كافة طاقاته لتأييد اغتصاب الحبشة وتدعيم استيطانها في اريتريا . بل ان معركة الخامس من حزيران هي في بعض مظاهرها صراع على البحر الاحمر بين العرب من جهة واسرائيل والحبشة والغرب من جهة اخرى .

فالمشروعات الامريكية والاسرائيلية في نطاق الزراعة والمعاهد والقواعد تتكاثف هناك لجلب المزيد من الاحباش واستبعاد العرب الصوماليين المسلمين .

ويقال ان قاعدة ويلس الامريكية انتقلت بقضها وقضيضها الى أراضي أريتريا بعد ان طردت من ليبيا .

واللغة العربية ممنوعة في المدارس – والى حد ما الدين الاسلامي .

واخيرا منحت أريتريا بأكملها تقريبا للنشاط الاسرائيلي في التجارة والمخابرات كقاعدة له ينطلق منها الى داخل القارة الافريقية .

ومن هذه الزاوية – زاوية الغزو الاستيطاني لطرد العرب – يجب ان ننظر ، وبعمق ، الى مشروعات ايران في البحرين ، ومشكلات البربر في الشمال الافريقي .

ولا ادري لماذا لا نتعاون مع اخواننا الاكراد في ايران وتركيا : فالاقليتان العربية والكردية تعانيان هناك من السلب القومي ذاته، وتتعرضان لمنهج واحد في التصفية الحضارية والقومية التي تتبعها كل من ايران وتركيا . ان انشاء وجود كردي على سفوح طوروس الشمالية كفيل بعزل لواء الاسكندرون العربي عن تركيا ، كما ان الوجود ذاته على جبال ذاغروس وكردستان سيبعد ايران عن شط العرب والكويت .

واذا قلت ان الغرب يؤكد على وجود تلك الاقليات بمقدار ما ينكر الوجود ذاته على جبال ذاغروس وكردستان سيبعد ايران عن شط العرب « الوضع الخاص » لاقلية ما ، مرفقا « بضمانة اجنبية » هو أحد أهم المرتكزات الاستعمارية في المنطقة بعد قيام « اسرائيل » .

بالطبع ، لم أورد هذه الامثلة من الاخطار الداخلية كدعوة لاعادة النظر من التساهل العربي التقليدي تجاهها : وانما لابين انالكيانات الهشة التي اقامها الاستعمار تتأثر تأثرا محسوسا بكل حركة يقوم بها مجموعة من السكان مهما كان حجمها ، ويؤدي ذلك الى اختلال توازن الكيان والمجتمع في الداخل اختلالا يرجح الكفة دائماالمصالح المستعمر المتدخل الذي يحرك فئة ويدعي بحقها في كيت وكيت .. وتكون الدعوى دائما مقدمة اما للانفصال والاستقلال عن جسد الامة واما لاحتلال دولة غريبة اراضي عربية وطرد المزيد من العرب او استعمارهم بدعم من الغرب الذي لا يعترف بقومية عربية وبالتالي فانه ينكر الوجود العربي .

ج – ولكن ، هل العرب اكثر وفاء لعروبتهم من الغرب الذيينكرها عليهم ؟

وبعبارة أقل حدة ، الى اي حد يذهب العرب في رفض الصورة السياسية والاطار الحضاري اللذين رسمهما لهم الغرب ؟ وهليتبين عرب الكيانات مصيرهم في ظل هذه الكيانات بأوضح مما يستشرفونه دولة الوحدة المتخيلة ؟ أخشى أن اقول ان عرب هذه المرحلة لا يرون هذا ولا ذاك . يوضح ذلك سعيهم في تحويل الهزيمة العسكريةالى نصر سياسي لا ينتج عنه تثبيت القيادات العربية الحالية ، بقدر ما ينتج عنه تثبيت الكيانات القائمة في الشرق العربي منذ الحربالعالمية الاولى الى اليوم . وهذه رشوة كبرى للغرب لولا بطر الولايات المتحدة الاميركية التي تشعر بانها مطلقة اليد في الشرق العربي ، ولولا جماح البغل الصهيوني الذي يحكم المنطقة بالارهاب النظري الذي يسمح له بأن يدعي اكثر مما يستطيع ان يفعل : فخلال عشرين عاما منعت « اسرائيل » الثورة العربية من ان تتحرك عبر الحدود بين سوريا ، العراق ، لبنان ، الاردن . بحجة ان تغيير الحدود سيجعلها تحتل الضفة الغربية او غيرها .. ومن المؤسف او المدهش ان تحذيرها وجد آذانا صاغية ، والا فما سر ان كل « الثورات » لم تتجاوز « حدودها » ؟

لو ان عربيا واحدا يجن ويخرج عن أصول اللعبة كما يحددها الغرب واسرائيل . فماذا يجري ؟

يبدو أن مثل هذا العربي « المجنون » لم يخلق بعد . وكل العرب الموجودين الان « عاقلون » « طيبون » يحترمون « العرف الدولي »:اي اصول اللعبة كما يحددها الغرب ، ضمن حدود الكيانات القائمة . والا فما تفسير ان اللغة الرسمية للدبلوماسية العربية تحتج على ان العدوان الاسرائيلي أسفر عن احتلال اسرائيل لاجزاء مناراضي « ثلاث » دول عربية ؟

وماذا عن « فلسطين » ؟

الحل الاقصى الذي تقدمه ديبلوماسية « فتح » هو انشاء«دولة» فلسطينية تضم سكانا من « المسلمين »و« المسيحيين » و « اليهود » ولكن أين « العرب » ؟

أرأيتم الى اي حد يتحكم منطق « الكيان » بالمسؤولين عنالقضية؟

لو ان لدينا اي أفق قومي ، او حتى « نية » قومية لاختلفالمنطق – اللهم ان لم تختلف ردود الفعل : كان المنطق القومي – ان وجد – يقضي بان نطالب بتحرير الاراضي العربية كلها حيثما وجدت وكائنا من كان الذي يحتلها . لكن مثلهذا المنطق يقتضي ارادة قومية ، وعيا قوميا يدفع العرب الى تحطيم حدودهم فيما بينهم اولا، ثم يندفعون نحو « اسرائيل » لا لانها « اسرائيل » ولكن لانها تفصلهم عن مصر : اي ان المنطق القومي يقضي بان نرفض كل حاجز يقطع الاراضي العربية بعضها عن البعض الاخر . سواء أكان بشريا – « اسرائيل » – او معنويا – « حدود » .

ومن هذا المنطلق ، يجب ان نقيم تمثالا للكونت فولك برنادوت ، فالمشروع الذي قدمه لهيئة الامم المتحدة عام ١٩٤٧ كان يقضي باقامة طريق بري بين غزة وسيناء والاردن : على اساس انه لا يجوز عزل العرب بعضهم عن بعض . ويبدو ان الصهاينة ليسوا وحدهم الذين ذعروا من هذا المشروع ، بل الكيانيون العرب ايضا .

وهكذا فقد اقام الغرب الكيانات العربية ، و « تعهدت » اسرائيل بحمايتها من بعضها بعضا ، على ان تقرض من حوافها اجزاء كلما دعتها الحاجة الى ذلك ، كفائدة ثمنا لهذه الحماية ... على ان تستمر اللعبة ضمن الحدود القائمة .

***

تلك هي نظرة الغرب الى القومية العربية ..

وذلكم هو تقييم الغرب للوجود العربي ...

وهذه هي تجليات الشراهة الصهيونية ، في بعض مظاهرها .

فماذا نتج عن ذلك ، في المشرق العربي ، على الصعيد العملي ؟

خلال اقل من نصف قرن مضى على تنفيذ الغرب للصورة الرجعية التاريخية في الوطن العربي نشأت مصالح وبرزت قوى وطرحت نظريات ادت الى تثبيت ما خاله الغرب وهما زائلا ستعصف به رياح القومية العربية الطالعة . وغدت الحدود الاقليمية بين الكيانات قدرا لا مناص للعرب منه ، بحيث ان التفكير خارج هذه الحدود او بدونها « وهم » او « خيانة » !!

آ ـ بروز الشخصية الاقليمية :

تماما ، وبالضبط : كما اوجد الغرب اسرائيل كيانا مصطنعا ليس له أساس ومقومات فاذا به ينمو نموا سرطانيا ، كذلك اوجد الغرب الحدود بين الاراضي العربية فاذا بهذه الحدود تتصلب وتترسخ وتغدو اساسا للحياة والتعامل .

وتماما ، وبالضبط : كما طغت اسرائيل على الكيانات الاقليمية فسلبتها ، كذلك طغت الشخصية الاقليمية على الشخصية القومية فسلبتها ، واذا كان جيل الثورة العربية الاولى ايام الحرب العالمية الاولى يشعر بانه عربي اكثر مما هو عثماني ، فان جيل حزيران يشعر بانه اقليمي اكثر مما هو عربي . أي ان الاردني او المصري او التونسي اكثر مما هو عربي .

انني أطالب كل من ينكر فرضيتي هذه بأن يذكر لي حديثا واحدا عن وحدة ما بين اقطار عربية ما ، لم تستهل وتختتم بذكر « التناقضات الموضوعية » بين اقطار الوحدة المقترحة ، في مجالات الاقتصاد والوعي و « حرية تقرير المصير » . انني اتحدى المفكرين بهذه المصطلحات التي سكها « التقدميون » وروجها « الرجعيون » على الاسلاك المكهربة التي تجزيء الارض العربية .

فكيف حدث ان برزت الشخصية الاقليمية « المصطنعة » وتضخمت بحيث حجبت الشخصية القومية « الحقيقية » ؟

كيف نمت الشخصية الاقليمية على حساب الشخصية القومية او كيف تغلب الاصطناعي على الطبيعي والمزيف على الحقيقي ؟ ـ اترون المشابهة بين قضية غرس الكيانات وقضية غرس اسرائيل ؟ ـ

للاجابة ، علينا ان نتذكر « مهمة » الحدود السياسية و « فوائدها » : ان الحدود تعني مجتمعا ذا نضال مشترك ضد العدو الخارجي ، ونضال مشترك ضد الطبيعة . وهذان النضالان يعينان طريقة حياة ذاك المجتمع ويحددان تاريخه واهتماماته .. مما يجعل الحدود السياسية تبلور شخصية الفرد والمجتمع بداخلها .

وهذا ما حدث تماما على الصعيد العربي . فالنضال المشترك ضد المستعمر خلق تاريخا لكل قطر عربي ، يختلف عن تاريخ بقية الاقطار العربية ، في تفصيلاته . كما ان النضال المشترك في أي قطر ولد في نفوس ابنائه احساسا بالمصير المشترك بينهم ، عنيفا الى حد لا يمكن مقارنته بالاحساس بالمصير المشترك (النظري) بينهم وبين بقية العرب اجمعين . وصفة (النظري) هنا واردة على اساس انه ـ ما عدا مصر ـ لم يخف قطر عربي واحد لانقاذ قطر آخر من أي خطر يتهدده آنيا ـ هذا اذا استطاع ان يدفعه . ولم أورد طبعا ، هذه الصفة لنفي المصير المشترك العملي .

هذه ناحية ، والناحية الثانية هي ان الطريقة المشتركة ضمن حدود سياسية واحدة ، لتحصيل العيش ، تلعب دورا هاما في بلورة الشخصية الاقليمية وذلك في غياب الدولة القومية : فبلد كلبنان منفتح على العالم بحكم انه ممر بحري ـ جوي للتجارة العالمية ، يؤكد في ذهن ابنائه قيمة الانفتاح اكثر بمليون مرة مما يخطر مثلا على بال الصعيدي المصري الذي يرى خلاصه في السد العالي مثلا ، او البدوي في السعودية الذي يعلق آماله على حفر الآبار وليس على التجارة العالمية ـ اكرر ان هذا الاحساس يتضخم في حال غياب الدولة القومية التي تراعي هذه الاعتبارات وتؤلف بينها بما يخدم مصالح الجميع . ان وسائل الدفاع عن المجتمع ووسائل تحصيل الرزق تحددان شخصية المجتمع واهدافه .. وهذان هما العنصران الاساسيان للثقافة التي تنبثق عن هذا المجتمع . وهذه الثقافة تحدد ضمائر الافراد وتملي عليهم مواقفهم : قياديين ومنقادين سواء بسواء ، ما دام (التخلف القومي) يحد من آفاق الجميع . وبديهي ان ما أعنيه بعبارة « التخلف القومي » هو بروز الشخصية الاقليمية على حساب الشخصية القومية . ولا عبرة لان نقول ان هناك طبقة تستفيد من التجزئة لان هذه الطبقة هي التي تسيطر على مصير الكيان .

ب ـ القوة النوعية :

وهكذا نرى كيف ان انشاء الحدود ـ أي التجزئة ـ ادى الى نشوء الاقليمية ، غير ان الاقليمية بدورها عكفت على الحدود تسمكها وتطيلها لتجعل منها حواجز فعلية تمنع حتى ماء النهر من ان ينبع في قطر ويصب في آخر : والمثل على ذلك مياه شط العرب التي تصب في خليج البصرة : ثلاثون عاما من المفاوضات لم تكف لتجعل هذه المياه التي تضيع في البحر ، تذهب الى الكويت لتروي صحراءها . النتيجة : استفادت شركات الكهرباء والذرة الامريكية التي قبضت اموال الكويت لتحلي لها مياه البحر ، وبقيت الصحراء صحراء كما خلقها الله بدلا من ان تصبح جسرا اخضر يصل العراق العربي بامارات الخليج « العربي ؟ » .

غير ان اخطر نتائج التجزئة على الشخصية القومية ، هي ان الوطن العربي قسم الى دول تتماثل من حيث التطور الاقتصادي والعسكري والسياسي ، بحيث تستطيع هذه الدول ان تدافع عن نفسها ضد بعضها والبعض الآخر ، ولا تستطيع بوسائلها المتخلفة ان تدفع عن نفسها عدوانا خارجيا من دولة متقدمة .

لكن لهذا الامن « النوعي » بين كل دولة عربية واخرى ، جانبا آخر ايضا . فباعتبار ان كل دولة عربية تسعى الى « الوحدة » بما يتلاءم ومصالح حكامها وحكامهم (حكام الحكام) فان كل دولة كرست قوتها ضد جاراتها العربيات جميعها : لتحمي نفسها من هجومهم ، ولتستطيع فيما بعد ان تهاجمهم . ومن ينظر الى تاريخ العلاقات العربية الداخلية يجد ان :

العراق الهاشمي كرس موارده منذ تأسيس المملكة سنة ١٩٢٦ الى يوم سقوطها سنة ١٩٥٨ كي يستولي او يضم او يوحد سوريا والاردن .

الاردن كرس امكانياته لضم فلسطين وسوريا .

سوريا لضم لبنان والاردن .. الخ .

ولقد فشلت كل هذه الجهود « العربية » و « نجحت » كل دولة في المحافظة على « استقلالها » . وبالطبع فان كل صدام بارد او ساخن بين دولتين عربيتين قد يقوي الشخصية الاقليمية فيهما ويضعف الرابطة القومية ، ويؤدي الى مزيد من تدخل الغرب في المنطقة « لحماية » السلامة الاقليمية لدول المنطقة ...

الاستثناء الوحيد في المنطقة هو اسرائيل . فهي وحدها لها الحق عند الغرب في ممارسة البارد والساخن من الاصطدامات ، ولذلك زودها بقوة تختلف من حيث النوع عن قوة الدول العربية كلها ـ وهذا سر الاسلحة الالكترونية المتقدمة التي حصل عليها المصريون من الاسرائيليين وعرضوها على الروس فدهش هؤلاء من وجودها بين يدي الصهاينة .

فالتجزئة في هذا الوطن المتخلف أدت اولا الى خلق كيانات واهنة تسمح للمعتدي الاسرائيلي ان يحقق أطماعه بأقل الخسائر ، وكذلك شركات البترول والامبريالية .. الخ كما ادت ثانيا الى خلق كيانات متجانسة من حيث قوتها ، وبذلك لا يمكن لاحداها ان توحد البقية بالقوة بل بالرضى والاقناع والاستفتاء الحر : وهذا ما جرى لدولة الوحدة بين مصر وسوريا . فهي الدولة العربية الوحيدة التي قامت على اساس الاستفتاء الحر لجميع المواطنين ، اما بقية الدول والعهود فقد فرضت عسفا على ابناء البلاد العربية ، واستمرت كذلك الى اليوم ...

اما متى تتوصل « دولتان » عربيتان الى مثل هذا التوحيد بالتراضي فهذا يتوقف على نوعية القوى التي تسود الدولتين ...

ج ـ على الكيانات ان تختار بين مصر او اسرائيل :

بينا ان الحدود وجدت لتحد من سيادة الامة على نفسها واراضيها وقوتها واقتصادها ـ وبكلمة : على مصيرها . واذا كان العصر عصر قوميات وصناعات ثقيلة فلن تتمكن دول الخمسة ملايين مواطن

والخمسمائة مليون دولار من مسايرة الحياة في العصر الحديث . لذلك فان مصير هذه الكيانات يخبىء المزيد من الهزائم وخسائر الارض والارواح . والمزيد من اللاجئين والنازحين في النكبات والنكسات .. الى آخر ما في القاموس العربي من هذه الالفاظ .

بين هذا العماء الذي يسود الشرق العربي ، غرست اسرائيل بمهاجرين أوروبيين بكل ما تحمله صفة الاوروبي من معاني الحضارة الصناعية والتنظيم الاشتراكي الديمقراطي والارتباط المصيري بأوروبا ، مثلما انتصبت مصر بكتلتها المتجانسة وتقاليدها السلطوية وطليعتها المثقفة وعددها الذي يقرب من نصف عدد العرب - ان كان للعدد وزن في هذا السباق المهلك . وان كانت مصر هي المرشحة الوحيدة بين الكيانات العربية للدخول في حلبة الدول المتقدمة بسبب ضخامة كتلتها البشرية والاقتصادية .

وعلى حين ان التاريخ والجغرافيا يعطفان مصر نحو دول المشرق العربي كما يعطفان شعوب هذه الدول نحو مصر لاحياء الشخصية العربية الحضارية عبر الاتصال الشعبي والتعاون الاقتصادي المثمر ، لم تقف حائلا دون ذلك بريطانيا المحتلة ثم اسرائيل فقط ، بل تجندت قوى عربية متعددة الاشكال والاوصاف في مراحل متعددة لتعرقل او تمنع أي نوع من انواع الوجود المصري في منطقة الكيانات التعيسة هذه .

واذا بدأنا القصة من اولها وجب ان نعود الى عام ١٨٣٠ حين عبرت الجيوش المصرية بقيادة ابراهيم باشا فلسطين وسورية لتصل الى قلب الاناضول وتقرع أبواب الرجل المريض في استانبول . منذ ذلك الحين ، لو كان لدى العرب وعي قومي لوجب ان يعتبروا هذه الجيوش جيوشا محررة ويتعاونوا معها ضد بريطانيا التي تدخلت على الفور لصالح السلطان العثماني ، وجندت مؤرخيها لتصوير هذه العملية بانها عملية « غزو » مصري ضد عرب الشرق . وقل ان تمتع أي مؤرخ عربي - خاصة في التاريخ الرسمي الذي يدرسه الطلاب - بوعي قومي يجعله يرفض التحليل الانكليزي .

منذ ذلك الحين جعلت بريطانيا من استراتيجيتها الدائمة اضعاف مصر وعزلها عن الشرق العربي : فشنت عليها حملتين ثم احتلتها سنة ١٨٨٢ . ومما يلفت النظر ان مفاوضات الشريف حسين مع انكلترا كانت على الدوام تغفل مصر . في حين ان مفكري الانتلجنس سرفيس جهدوا لينشروا بين العرب ثلاثة افكار عن مصر : الفرعونية والعزلة والتخاذل .

طرحت الفرعونية في نهاية القرن الماضي وطرح معها شعار الكتابة بالحروف اللاتينية - الاقتراحان من افكار اللورد كرومر حاكم مصر والسودان (انظر كتاب « اسرائيل الكبرى » للدكتور اسعد رزوق) .

وبين ١٨٨٣ عام الاحتلال و ١٩٥٢ نشبت في مصر ثلاث ثورات للتخلص من بريطانيا والحصول على الاستقلال : وقد صور « المفكرون » هذه الفترة على أنها « عزلة » مصرية طوعية ، متناسين ان الثورات الثلاث انما قامت لفك هذا الحصار الانكليزي ضد مصر .

هذا ويبدأ التشكيك في مصر بعروبة الشعب المصري ولا ينتهي الا بالطعن في انسانيته ، فاذا به شعب خامل هامل ، نسول كسول ، جائع خانع ضائع ... وبمثل هذه الصورة يكون مثل هذا الشعب عبئا على العرب ان كان عربيا ، وان لم يكن فمن الخير للعرب ان يبتعدوا عنه . ثم يأخذ المغرضون بتضخيم مشكلات مصر وتقليل مشكلات الكيانات ، فيقولون ان زيادة السكان تستهلك خطط التنمية وان وعي شعوب الكيانات ارفع درجة واوسع شمولا من وعي المصريين ، مما يجعل المصري يتطلع الى الوحدة وكأنها استعمار يحل له مشكلات تزايد السكان وفقر مصر بالموارد الخام وعائدات البترول .. الخ .

ان هذا التشكيك لا يقتصر طبعا على اذاعة اسرائيل ولندن ، بل يجد دوائر « عربية » ترده وتنشره على مستوى القيادة والقواعد ... دون ان تتاح الفرصة للقول ان ثورة سنة ١٩٥٢ لم تأت عربية صريحة الا لان سواد الشعب المصري يريدها كذلك ، أي يريدها ان تردد صدى عروبته وايمانه القوي . وما مواقف مصر ضد حلف بغداد ولمساندة ثورة الجزائر وثورة اليمن واليمن الجنوبية الا مواقف قومية ضحت فيها مصر بأموالها وابنائها في سبيل تحرير الاجزاء المستعمرة من الوطن العربي . ويمكن القول بكل انصاف ان مصر الثورة قد دفعت بالقضية العربية الى مشارف لم يبلغها النضال العربي في نصف قرن قبلها .

وما لنا وللممارين بعد ان تحملت مصر نتائج عدوان حزيران بأكمله كي لا تسمح لاسرائيل بأن تنفرد بدولة من دول الكيان وتهاجمها لتحتلها وتفرض عليها صلحا منفردا ؟

ولو لم يكن لمصر الا هذه التضحية الطوعية - التي لم يشكرها لها احد - لوجب ان تدحض هذه الافتراءات من اساسها ، وان يعاد النظر في موقف الكيانات من مصر ، بعد كل الذي حصل .

المهم ان الفكر الاستعماري المنكر للعروبة نشر ستارا من الاضاليل ليعزل مصر عن كيانات المشرق ، ثم اقام اسرائيل حاجزا ماديا . وعلى الرغم من ان مصر وحدها بين الكيانات العربية هي المرشحة لاحداث الانقلاب الصناعي في اقتصادها برغم كل العقبات الطبيعية والموروثة ، فقد اقام الغرب اسرائيل لتسابقها وتسبقها بحكم ان المجتمع الاسرائيلي المستورد كليا قد استورد معه نظامه الاقتصادي والاجتماعي دون حوائل الماضي التقليدي الذي تتعثر فيه مصر .

كيف يمكن لمصر ان تسبق اسرائيل ؟

الجواب الطبيعي والوحيد ، هو ان هذا ممكن بمعونة كيانات المشرق . فهذه الكيانات خفيفة الكثافة السكانية : (٥/ كم٢ في الجزيرة السورية التي تحوي اخصب مناطق سورية والتي يقام فيها سد الفرات) فلماذا لا تحل الكيانات العربية مشكلة قلة اليد العاملة لديها باستيراد فلاحين مصريين ؟

اقرأوا كتب بن غوريون تجدوه يردد في كل فصل ان لدى العرب فائضا من الاراضي التي لا يستعملونها ولا يحتاجون اليها . وها هي اسرائيل « تنظف » الارض من العرب وتغرس مكانهم مهاجرين صهاينة من انحاء العالم المختلفة . فلماذا نعطي قسرا اراضينا للصهاينة ، ولا نمنح بالرضى اراضينا لابناء عمنا المصريين ؟

يصدق هذا على الخليج العربي كله حيث يتدفق الايرانيون ليملاوا ذاك الفراغ السكاني ، مثلما يصدق على جنوبي السودان ...

ان تأخر المسؤولين العرب عن معالجة مشكلة اعادة توزيع السكان العرب في الاراضي العربية تدينهم جميعا أما بعدم الوعي واما بالاقليمية . لان هذه المشكلة غدت مرتبطة اشد الارتباط مع هوية المنطقة في استمرار تعريبها او عبرنتها او فرنستها .

ان زيادة السكان في مصر عامل قوة بالنسبة لهوية الارض العربية اذا اقر مبدأ تهجيرهم الى الاماكن العربية الفارغة او المتخلخلة . وبمقدار ما تكون هذه الزيادة عامل قوة على المستوى القومي تغدو عامل ضعف على المستوى الاقليمي . وكذلك الامر في المناطق ذات الكثافة القليلة .

الناحية الثانية التي تستطيع فيها كيانات المشرق معونة مصر في ثورتها الصناعية ، هي بالطبع ناحية التنسيق الاقتصادي . ومهما قلت في هذا المجال فسوف اكون عيالا على غيري من الاختصاصيين . غير انه لا بد من التأكيد بأن هذا التعاون العربي وحده هو الذي سيعجل بالتراكم المالي والعلمي اللازم للثورة الصناعية .

ان المنطق الاستعماري يصور للكيانات ان الصراع والسباق بين اسرائيل ومصر على ابتلاعها يتم على مستوى واحد . وقد خدع كثير من العرب بهذا المنطق ، قياديين وأميين ، ثم ذوبت نار الحرب كل الضلالات وان منع دخانها تبلج الحقائق : يريد الاستعمار ان تتصارع مصر واسرائيل لتبقى الكيانات غنيمة الفائز . وقد كفل الاستعمار الى الآن فوز اسرائيل . فهل يرضى عربي في سوريا والعراق والاردن ولبنان والجزيرة العربية بمصير الرقيق ؟

الا ان التعاون الحقيقي ليس هو التعاون الذي يقوم في أوقات الحرب . بل ان التعاون المثمر هو تعاون السلم . لان الرأسمالية ترى

في كل سلام هدنة بين حربين : وقد فرضت علينا ثـلاث حروب فـي تسعة عشر عاما .

فاذا كان السباق على تقرير مصير المنطقة بين مصر واسرائيل فـلا يجوز لدول الكيانات ان تقف على الحياد . فاذا اختارت هـذه الدول تلبية شعوبها في التزام جانب مصر فلا يجوز ان يقتصر ذلك على ايـام الحرب . بل يجب ان يكون ذلك اولا في فترات السلام ، حيث يكـون التعاون مثمرا . ان كل خذلان لمصر ايام السلم هو خذلان لهـا ايـام الحرب . ولكي نوضح هذا المبدأ توضيحا كافيا ، ارجو من القاريء ان يتخيل الى ماذا كانت ستؤول حال مصر من المنعة والازدهار ، لـو ان المائة مليون جنيه استرليني - المساعدة الحالية - كانت تدفع الى مصر قبل حرب حزيران بعشر سنوات مثلا !!

كيف نتوصل الى تحقيق الاختيار القومي :

ولكن اية وحدة هذه التي ستقوم بين الفرد الكويتي الذي يبلـغ دخله السنوي الف جنيـه استرليني والفـرد المصري الـذي لا يتجاوز دخله السنوي خمسة وعشرين جنيها وبين الفرد السوري الذي يقـدر دخله السنوي بسبعين جنيها ؟

ان الوحدة العادلة - هكذا يقول اعداء الوحدة - هي وحدة بيـن انداد . وان اية وحدة تقوم بين اطراف غير متساوية هي وحدة لصالح الطرف الافقر . ولذلك لا يجوز - في رأيهم - ان تتوحد البلاد العربية، لان مثل هذه الوحدة تضحي برفاهية الاقطار الغنية لمصلحة الاقطـار الفقيرة . لذلك فان مقاومة الوحدة دفاع من المترفين عـن رفاهيتهم ، دون ان يمس موقفهم هذا قضيتهم القومية !!

آ - نظرية الملكية القومية :

ولكن ، هل بالامكان ان يتساوى الدخل ؟

واذا كان تساوي الدخل مستحيلا ، فهـل نستنتج ان الوحـدة مستحيلة ؟

واذا كان الامر كذلك ، فمن الذي فصل الوطن العربي تفصيـلا تخرج منه دول بترولية فقـط ، ودول زراعية فقط ، ودول مكتظـة بالسودان كمصر ، ودول يتبعثر سكانها على مساحات خصبة غير مستغلة كسوريا والسودان ؟

اذا كان الاستعمار قد قسمها فان وجودها غير شرعي لانه لا يقـوم على ارادة شعوبها . ان مثل هذا التقسيم التعسفي ليس تأسيسا لدول ذات سيادة بل تقسيم لمزارع خاضعة للاستغلال .

وحتى لو ضللت اكثرية ما في كيان ما واختارت العزلة ، لمـا كان لاختيارها أي معنى أو أي اساس مشروع ، وذلك لسببين :

الاول - ان مجموع الارض العربية ملك لمجموع ابناء الامة العربية. وهذه الملكية القومية لا تخضع لارادة اقليمية مهما بلغتفيها شدة الرفض والمقاومة لان الارادة الاقليمية تعني في النهاية سلـخ ارض عربيـة وتسليمها لامة غير عربية .

الثاني - هو ان أي استفتاء لا يجوز ان يقتصر على اصوات سكان الاقليم بين مؤيد ومعارض ، بـل يجب ان يستند الـى مجموع اصوات الشعوب العربية المتوحدة .

اذ ما معنى المصلحة القومية دون اقرار مبدأ الملكية القومية ؟

وكيف نراعي المصلحة القومية اذا كنـا نجعل الاولوية للمصالـح الاقليمية ؟

ان نظرية الملكية القومية تسقط حجج الذين يجعلون من الاقتصاد دعامة للانفصال . لان من يؤمن بأمة عربية واحدة ووطن عربي واحـد يؤمن بالملكية القومية لثروات الوطن الواحد . ومن ثـم لا تعود الوحدة وحدة بين انداد ، لان الاستعمار حين قسم المزارع ووزع عليها الاعلام ، لم يراع - عن عمد - المساواة الاقتصادية، بل اراد المبالغة الكاريكاتورية في التفاوت وعدم التكافؤ في توزيع الثروات بين الدول العربية ، حتى تظهر الدعوة الوحدوية بمظهر الاستغلال تارة والحاجة تارة اخرى ...

ولعل الرئيس الثوري جمال عبد الناصر كان يراعي نظريـة الملكية القومية بالذات حين أعلن في ٢٣ - ٢ - ١٩٥٩ تخصيص ثلث دخل قناة السويس لميزانية الاقليم السوري ، على اعتبار ان قناة السويس مرفق عربي ، ومن حق الاقطار المتوحدة ان تنتفع بارباحه - ولا ادري اذا كان الشعوبيون يعتبرون سلوك الرئيس من « اخطاء الوحدة » !!

ب - ضلالة المقياس الاقتصادي :

ولكن ، هل يعتبر غنى الشعوب غاية في ذاته وليس وسيلة الـى هدف آخر غيره ؟

ان التاريخ لم يعرف شعبا جعل الرفاه غايتـه الا قضى عليـه بالهلاك . فالثروة عند الامم الناهضة وسيلة للقـوة اولا ، وللعلـم والكشف العلمي ثانيا ، ولرفع مستوى الخدمـات الاجتماعية ثالثا . بالاولى تدافع الامم عن حدودها ووجودها ، وبالثانية تساهم في تقـدم المعرفة الانسانية ، وبالثالثة تزيد من تضامن المجتمع وكرامته . غير ان الامم صاحبات الرسالات - والعرب في طليعتها - تستخدم هذه الاقانيم الثلاثة معا لتنشر رسالتها وقيمها التي ترى فيها خلاص الانسانية ، ولا تضحي من اجلها بالمال فقط ، بل بالابناء ايضا . وبفضل الرسالات التي تحملها الامم تتقدم الانسانية وتعلو نحو تحقيق غد افضل . وليس ينسى التاريخ الوسيط فضل العرب وتضحياتهم ، أيام كانت دولتهم - باسم الاسلام - تنشر المساواة والتسامح فـي آسيا وافريقيا واسبانيـا وتعلمهما للانسانية جمعاء .

ان من اكبر المآخذ على الدول القومية في اوروبا انها تنشد رفاهية شعوبها على حساب امم الارض جمعاء ، وتنكر على هذه الامم أي حـق لها في التقدم والاستقلال . وعندما حاولت ان تبرر انانيتها هذه، قدمت لها اسوأ التبريرات المتعجرفة : رسالة الرجل الابيض . وما هي فـي جوهرها الا ادعاء العرقين السكسوني - الجرماني بالحق في ابادة الامم واحتلال مكانها في ارض نشأتها : طرد الافارقة مـن جنوبي افريقيا . طرد العرب من فلسطين . وقبل ذلك بقرنين : ابادة الهنود الحمر من الامريكتين .

واليوم ، نجد الروس وبقية شعوب الاتحاد السوفياتي والمعسكـر الاشتراكي ، تحمل شعلة الحرية والتقدم للشعوب ، فتقوم بدور الوارث للحضارة العربية ورسالتها الى الانسان . ومـن ينظر الى التضحيات العظيمة التي تبذلها الشعوب الاشتراكية لشعوب شرقي آسيا وللامـة العربية - خاصة وان هذه الشعوب الاشتراكية آمنة عـلى حدودها ووجودها - يدرك حقا ان المال ليس للرفاهية بل لتحرير الانسان . اذ لو ان السوفيات احتفظوا لانفسهم بآلاف الملايين من الروبلات التـي يبذلونها لتحرير الشعوب ، فالى أي مدى من الرفاه يمكن ان يصلوا ؟ :

١٤ مليار روبـل .

٣٠ مليار دولار .

لا ابالغ اذا قلت ان هذين المبلغين يمثلان شرف الحريـة وغطرسة الطغيان : الاول هو قيمة المساعدات التي يدفعها السوفيات للفيتكونـغ والثاني هو كلفة الحرب التي تخوضها امريكا ضد الفيتكونغ - هذا لكي لا نتحدث عما يبذله لنا السوفيات ، نحن العرب .

فاذا كان ما يقوله هذا التحليل صحيحا فـي مجال العلاقات بيـن الامم ، فكم بالاحرى هو اكثر صدقا وصحة في موضوع العلاقات بيـن اجزاء امة واحدة يتحيف اعداؤها اطرافها ، ويأكـل الصهاينة قلبها ، ويسهم رأس المال العالمي في ابادتها وافنائها ؟ انني أومن بأن حقيقـة العالم في موسكو بمثل ما أومن بان حقيقة العرب في القاهرة . ومهمـا تكن تحفظات المنطق الثوري الصوري صحيحة على سياستي الدولتين ،

فلا يجوز ان تجر هذه التحفظات النظم الاشتراكية الاخرى ، كالصينيين، الى معاداة السوفيات ـ وبشكل مضاعف عشرات المرات ـ لا يجوز ان تجر هذه التحفظات الدول العربية « الثورية » الى معاداة القاهرة . فمن شأن هذا العداء في النهاية ، لا ان يرسخ الشخصية الاقليمية فقط ، بل لا بد ان يلقي ظله على الصلات بين الشعبين . فالاشاعة التي اطلقتها اسرائيل والرجعية العربية من ان كل مصري رجل مخابرات ، جعلت الناس في سوريا ـ حسب ما شاهدت ـ يتوقون الصلات مع الزوار المصريين ، رسميين او غير رسميين ، تجنبا ـ لشكوك السلطة الانفصالية .

التقدميون بالفكر ـ الرجعيون في التنفيذ :

سألت احد الاشتراكيين المتحمسين : كيف ستصبح سوريا بعد تأسيس الصناعات الخفيفة فيها ؟ أجاب على الفور : مثل بلجيكا . فقلت ولكن بلجيكا لم تحظ بعدو يطالب بجلائها عن اراضيها ، وانت تعلم ان عدة الحرب لا تقوم الا بالصناعة الثقيلة . فأجاب : سيساعدنا السوفييت . فقلت : ولم لا نساعدهم بعد ان نتم تصنيع دولة عربية موحدة ؟

وهذه هي علة خطط التصنيع والتنمية في البلدان العربية التقدمية : انها خطط تنسجم مع المنطق الاقليمي وترسخه ، وهي بالتالي خيانة للمصلحة القومية التي تتطلب التنسيق بين خطط الكيانات ومصر لكيلا تحبط هذه الخطط بعضها بعضا في المزاحمة على الاسواق العربية الفقيرة . ان الماركسية لا تتبنى التخلف الاقتصادي ؛ لكن هؤلاء الماركسيين حين يبنون تخطيطهم على اساس التجزئة القائمة يخونون كل مبدأ للتقدم لان التصنيع الثقيل لن يتم مطلقا فيحدود التجزئة القائمة. فاذا علمنا ان الغرب باكمله يتعهد ببقاء اسرائيل ، ادركنا ان العرب لن يسترجعوا فلسطين الا اذا كانت لديهم القوة الذاتية لمجابهة الغرب ، ولن تبني هذه القوة الا دولة الوحدة .

ان صناعات العصر الحديث تضيق بالكيانات السياسية الضيقة، وترحب لدى المسافات الرحبة والكثافات المنظمة . وليس غريبا ان تكون اعظم الدول في عصرنا هي اوسعها مساحة واكثفها سكانا ، وليس ماركس على خطأ حين يعلل نشوء الحركة القومية بحاجة التوسع الصناعي الى المواد الخام واليد العاملة ، على اعتبار ان الفكرة القومية مقولة طرحتها البورجوازية الوطنية الاوروبية في العصر الصناعي . ان التقدم الحقيقي ، مقترنا بالتصنيع الثقيل ، ليرفض التجزئة ، مثلما ان منطلق التجزئة ليرفض كلا من الصناعة والتقدم . فالانتاج الكثيف والابحاث العلمية يحتاجان الى ميزانيات تفوق ميزانية اية حكومة عربية ـ فضلا عن طاقتها على الاستهلاك . لذلك فان مشاريع التنمية القطرية ليست في حقيقتها اكثر من مشاريع بلدية ينفذها « مخاتير » زيفوا صورتهم بصبغة حمراء .

ان مخاتير الماركسية في مصر والكيانات المشرقية يزعمون ان مجرد تطبيق المبادىء الماركسية في اية رقعة من الارض العربية ، مهما تكن صغيرة فقيرة ، سيجعل مجتمعها يزدهر . بل ان استمرار التجزئة التى فرضها الاستعمار ، يتم الآن بدعوى التفاوت في درجات الماركسية بين انظمة الحكم التقدمية . والذين يستخدمون هذه الحجة يغفلون انهم بذلك يجعلون من الماركسية لعنة على الامة العربية ، مثلما هي الامبريالية تماما ، ما دامت تتخذ حجة ضد الوحدة . ان لينين لم يطبق الاشتراكية في مجموعة قرى تضم بضعة مليونات بل استخدم الماركسية في تنظيم مجتمع يضم ما يقرب من مائتي مليون من البشر يتساحون على مساحة تمتد الى ثلاثين مليون كم۲ !! ان المبادىء بلا موارد كالموارد بلا مبادىء : كلاهما يعجز منفردا عن تغيير الواقع العربي تغييرا ثوريا . ان الثورة العربية ابتليت اشد البلاء بقيادات محدودة الافق . اذا آمنا بطيبة النوايا .

من هنا الى الطوفان :

وسط هذا العماء الذي يتخبط فيه العالم العربي ، وتحت وطأة السلاح الامريكي والاستراتيجية الصهيونية ومخططات شركات البترول ، تنفتح في ليل الجماهير العربية كوتان يتسلل منهما بعض النور : التوعية التي يمارسها الزعماء العرب في استنفار الجماهير ضد خصومهم ، وهي توعية القت الجماهير حينا في حالة من الشك ، ثم جاءت الحرب ففضحت الزائف من الصحيح ، وبدأ الناس يقارنون بين ما سمعوه وما شاهدوه ويبنون نتائجهم .

والامر الثاني : نشوء حركة الفداء وعدم اقتصارها على الطلائع الفلسطينية .

ومن المؤمل ان تجر هذه الحركات وراءها جماهير شتى تدربها وتعود شبانها على أخذ حقوقهم بأيديهم .

ان تنظيم المجتمع العربي المتخلف على اساس من الديمقراطية الشعبية لمهمة صعبة طويلة ، تستوجب وجود وحدويين مؤمنين بمجتمعهم وبالمبادىء التقدمية ، لا ينصرفون عن تحقيق اهدافهم العامة الى تحقيق مكاسب خاصة تتيحها لهم طبيعة وجودهم في السلطة ، ومن جهة ثانية يجب تدعيم اجهزة الرقابة الشعبية وكفالة حق المواطن بالسؤال والكلام والتحقيق الفعلي فيما يريبه . فضلا عما يجب من ازالة الشك بين الفئات القومية بعضها مع البعض الآخر وبينها وبين الفئات الاشتراكية.

ومن المؤسف ان دور الشيوعيين في السنوات العشر الماضية قد اقتصر على دور المراقبين الاقتصاديين في رعاية التأميم والاشراف عليه. ولم يكن لهم دور واضح في تأجيج المد القومي ، ان لم نقل انهم ساهموا في تبريد المسالة ووضعها على الرف . وهذا يعكس ضعف كوادرهم والتحامهم مع أصولهم من البورجوازية الصغيرة . كما أن الاحزاب الاشتراكية الحاكمة غرقت في مشروعات التنمية القطرية التي افادت على المدى القريب ، فان تأثيرها على المدى البعيد مشكوك فيه ، بالنسبة للقضية العربية . فضلا عن ان عدم الاهتمام بنظام المزارع الجماعية في الريف العربي أدى الى تزايد هجرة الفلاحين الى المدينة ، وبقاء الريف على حالة من التخلف والفقر بالرغم من الاصلاح الزراعي وتحسيناته المتوالية . ان تنظيم الريف اكبر خطوة على طريق الوحدة ، لا بسبب ان تنظيمه يعني المزيد من تحقيق الاجراءات الاشتراكية ، وانما لانه يكشف فقر الارض بالايدي العاملة ، ويتيح المكان المنظم لاستيعاب الفلاحين المصريين الذين يؤكدون بمجيئهم عروبة الارض .

كما يجب ايجاد طريقة لتحقيق المزيد من المبادلات التجارية وتصريف المصنوعات القطرية وتوحيد السياسة الخارجية في الاستيراد والتصدير ، اذ ان مما يؤسف له ان تظل اتفاقيات المدفوعات بين الدول العربية تجري بالاسترليني والدولار ، في حين ان التسهيلات بين الدول العربية والدول غير العربية تفوق التسهيلات الجارية حتى بين دول السوق العربية المشتركة ، وهذا يتنافى مع مقتضيات بناء القوة العربية الذاتية وتنسيق التصنيع ، فضلا عن مجافاته للروح القومية . لقد تركت مصر حتى الآن لتحل مشكلاتها بنفسها ، ولولا شراهة اسرائيل وسعة عدوانها ، لتركت مصر تجابه اسرائيل منفردة وليس لها من العرب الا التمنيات بالنصر القريب ، غير ان (الآخرين) هم الذين يعاملون العرب على انهم امة واحدة وجبهة واحدة ، فاذا بالعرب يجدون انفسهم ـ على كره منهم ـ محزومين بسوط واحد . وتغدو الوحدة مطلبا اكثر الحاحا يوما بعد يوم .

وماذا اذا اخفقت الانظمة القائمة في كسر هذا التصلب الذي اصيبت به الحدود والعقول العربية ؟

للاجابة على ذلك ، يجب ان نرجع الى تاريخ ربع القرن الماضي :
فبعد الحرب العالمية الثانية كان توحد الشعوب العربية في دولة قومية هو اخطر ما يشغل بال الصهيونية وشركات البترول . وقد بلغت الحركة القومية في ظل البورجوازية العربية اوجها في مشروع الرئيس

ناظم القدسي الذي قدمه الى الجامعة العربية عام ١٩٥١ . لكن هذه البرجوازية المستغلة والتابعة للاستعمار عجزت عن ان تتوحد . وقد كانت التناقضات بينها تمثل تناقضات النفوذ الاجنبية ، مثلما تمثل روح « اللامساس » التي تشعر بها البورجوازية تجاه أي عمل قد يمس مصالحها ، فكان ان سقطت النظم التي رفضت الوحدة جميعها ، لان الكيانات التي تخضع لهذه النظم اكثر هشاشة من ان تصمد لرياح التغيير سواء أهبت من الداخل او من الخارج .

فهل تعلمت الطبقة الجديدة الدرس الذي لم تفهمه سابقتها ؟ ان الفرصة لم تفت لانشاء كومنولث عربي بأيدي البرجوازية الصغيرة . وباستطاعة هذه الطبقة ، عن طريق تنازلات متبادلة بين دول التجزئة الاقليمية ان تلين الحدود ولا تذيبها ، فتحمي مصالحها ومصالح الامة ـ مع شيء من التجاوز .

وأغلب الظن ان ذلك لن يحدث . فلم يبلغ الوعي القومي حد التضحية بالمؤسسات القائمة ، على تفاهتها . كما ان تكالب المصالح على خيرات المنطقة قد ازداد وصار اكثر تعقيدا بكثير عما كان عليه سنة ١٩٥١ . وفي هذه الحالة ليس هناك أمل الا بتحطيم الكيانات العربية القائمة عن طريق حركات فوضوية تخرب المؤسسات القائمة وتتحدى اجهزة الامن وتجعل الحياة في المدن مستحيلة ـ تماما كما يفعل ابطال غزة ضد اسرائيل .

وأقول « حركات فوضوية » وانا مصر على هذا الاصطلاح . لان أجهزة القمع التي يملكها حكام الكيانات تفوق طاقة التنظيم لدى الملايين القليلة الخاضعة لتسلطهم . ومن هذه الجهة ، تختلف مظاهر الثورة العربية « البروليتارية » عن مظاهر ثورات العالم الاخرى ، كالصين مثلا : فماوتسي تونغ كان يحارب نظاما واحدا وجيشا واحدا . أما الثائر العربي الاشتراكي الوحدوي فيجب ان يحارب عشرين نظاما وعشرين جيشا ستتآمر كلها ـ على اختلافها ـ للتخلص منه . وهناك أخيرا اسرائيل التي مارست دور حماية الكيانات منذ انشائها . ومما يجدر ذكره ان الصهيونية لاتحمي اتجاها معينا بل تحمي أي كيان من الذوبان في كيان آخر ـ الاها طبعا ـ بحجة اختلال التوازن في الشرق العربي .

وهكذا يتوجب على الثائر العربي ان يقاتل على جبهتين واضحتين: في الداخل ضد اجهزة القمع التي تحمي الكيان ، وفي الخارج ضد اسرائيل التي ستهدد بالاحتلال اذا اختل توازن المنطقة باختلال الكيانات التي تعتبرها اسرائيل « محمياتها » . ان قيمة الحركة الفوضوية في اسقاط هيبة الدولة لاتقدر بثمن : انها تحدث الفراغ الذي سيتحرك الشعب لملئه ، كما حدث لروسيا القياصرة . ففي تقديري ان ثورة ١٩١٧ كان يمكن ان تفشل كثورة ١٩٠٥ لولا ان الفوضويين خلال خمسين عاما سبقتها هشموا كيان الدولة ، فلم يجابه لينين من السلطة سوى أنقاضها .

وبما أننا قد لانعيش حتى نشاهد ذلك اليوم السعيد ، يوم اسقاط الكيانات بأيدي قوة اشتراكية وحدوية ، فلا بد ان نضيف ملاحظة أخيرة : لكي تكون هذه الثورة ثورة توحيد ، على الثوار ان يخصصوا خمس الارض في كل منطقة يحررونها ، لزرع كومونات يملؤها مصريون فلاحون ، وستكون هذه الخطوة نهائية وحاسمة ضد أي ارتداد أو انفصال تقوم به القوى المعادية للوحدة من داخل الثورة او من خارجها . وهذا يقتضي ان يكون في مصر نفسها نظام يقر ذلك ، واذا لم يقره فان الدعوة التي يوجهها الثوار الى فلاحي مصر لابد ان تهزهم وتدفعهم الى الحركة .

***

ان البورجوازي العربي المترهل في أفياء الشرق الاوسط لن يفكر الا بتكبير كرشه ورصيده . وان المتطفل المغتصب للسلطة لن يفكر الا بتوسيع امتيازاته . وان القوة الصهيونية لن تزعج ـ اذا أمكنها ـ هذا ولا ذاك ، ان صيحة « اذهب انت وربك فقاتلا » لن تتكرر اليوم في الحوانيت والاسواق الكبرى اذا وجدت ان القنابل تلاحقها في بيوتها ، او ان السلطة القائمة جادة في :

أ ـ تشريك الزراعة وتصنيعها .

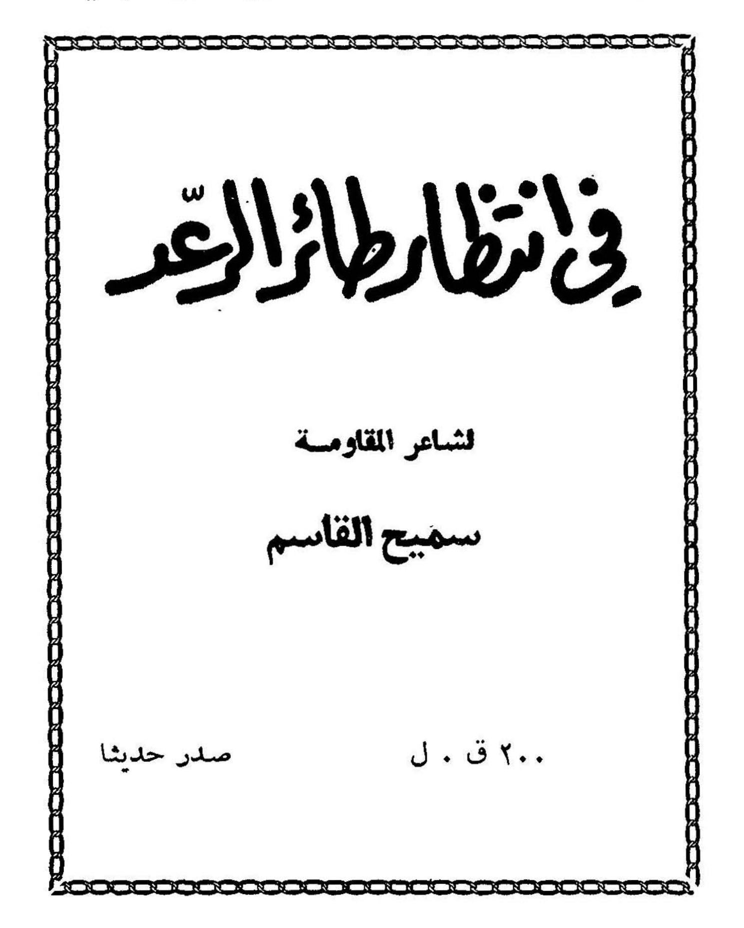
ب ـ تنسيق مشروعات التنمية القطرية مع الاقطار العربية المتقدمة .

ج ـ التعاون مع مصر لتنفيذ خطة للتصنيع الثقيل .

وهكذا فليست المشكلة العربية في ان تكون طليعتها ماركسية لينينية او ماوية او ماركوسية ، بل ان مشكلة الطليعة العربية في ان تكون مع التقدم او لاتكون . فاذا كانت مع التقدم كان عليها ان تؤمن بشعاري الوحدة والتصنيع ، وما يستتبعان من ضرورات ازالة الحدود وتنظيم المجتمع العربي تنظيما عقلانيا يعتمد على الاشتراكية والعلم . أما اذا كانت هذه الطليعة مع الماركسية الاقليمية او مع التنمية القطرية فانها لن تلبث ان تسقط في الفخاخ التي تنصبها التجزئة ويسقط في شراكها السياسيون ، او يقعون في مهاوي الجمود العقائدي الذي يضيف الى قيود الدين والسياسة والجنس قيدا جديدا لخنق الفكر العربي الطفل .

وانه لمدهش ـ ان لم يكن مؤسفا الا يحظى الوضع العربي باهتمام المثقفين والادباء الذين يعيشون فيه ويزعمون انهم يستمدون مادة أدبهم وفكرهم منه . ان الاعمال الادبية التي تشتق موضوعها من الواقع الحضاري الذي تفرق فيه البيئة العربية تكاد لاتبلغ العشرات عدا ، على الرغم من أنني اعتقد ان هذا السبيل هو الوحيد الذي يمنح الادب هويته وصلابته . وعلى الرغم من ان هذا بدوره ناتج عن غموض الوضع العربي وتعقيده ، فان بالوعي يتجاوز الاديب شروطه . ان استيراد التكنيك ومناهج التحليل بل والمشكلات ، ليفضح حالة الغياب التي يعيش فيها العقل العربي ، على الرغم من ان قسوة الظروف العارضة تستدعي ان يكون هذا العقل في كل مكان حاضرا حاضرا حاضرا ..

دمشق — محيي الدين صبحي





حول دور شعر المقاومة الفلسطيني

الشعر والثورة

بقلم محمد دكروب

بعد احداث الخامس من حزيران ١٩٦٧ ، ارتفعت ،على صعيد الفكر والنقد ، أصوات تدين ظاهرة المبالغة في الحكم على الاشياء والاحداث ، وتدعو الى ضرورة التزام الموضوعية في البحث والنقد . واذا كان الكثير من هذه الاصوات والدعوات لم يصل الى عمق هذه الظاهرة ليفسرها ويكشف اسبابها العميقة في واقعنا التخلفي وفي تفشي الفكر البرجوازي الصغير السريع التقلب - فان هذه الاصوات ، على كل حال ، قد برهنت على وجود هذه الظاهرة ، وضررها ، رغم ان هذه البرهنة جاءت من مواقع اخلاقية تكتفي بالادانة دون التفسير ودون كشف الاسباب واكتشاف الطريق العلمي للدراسة الموضوعية لكل حدث او ظاهرة .

في وقت ارتفاع هذه الاصوات بالذات - وكان شعر المقاومة الفلسطيني ، الاتي من وراء الاسلاك الاسرائيلية ، قد انفجر في انحاء البلاد العربية بشكل مدهش - تناولت بعض الاقلام العربية هذا الشعر تبالغ في الاحتفال به كما لو انه هو الشعر وحده في العالم العربي ولا شعر غيره ، وكما لو انه ظاهرة فريدة نبت فجأة ، كالفطر بعد عاصفة حزيران ، بلا اساس من تراث ، ولا ارتباط بحركة الشعرالعربي كله !.

حدث هذا أيضا دون تفسير واضح لظاهرة الانتشار المدهش لهذا اللون بالذات من الوان الشعر العربي الحديث .

واذا كانت بعض الاقلام قد حاولت اعطاء تقييم موضوعي لهذا الشعر المقاوم - ومنها قلم محمود درويش نفسه في ندائه الشهير بعنوان « انقذونا من هذا الحب القاسي » (١) - فان اقلاما أخرى وصلت ، باسم الرد على المبالغات الاولى ، الى التقليل من القيمة الحقيقية لهذا الشعر ، ومن دوره المقاوم ، فصار عند غالي شكري، مثلا ، مجرد « شعر معارضة » - كأن الشعر ترجمة حرفية لبيان سياسي ! - وانقلب هذا الشعر ، في نظر ادونيس ،الى شعر غير ثوري ... محافظ .. ينعش البرجوازية العربية » !

هكذا نشهد ، من جديد ، وجها آخر من وجوه المبالغة التي أدانتها تلك الاصوات النقدية دون ان تفسرها .

ولا تطمح هذه الدراسة الى تفسير ظاهرة المبالغة هذه في بعض تيارات الفكر العربي ، الا بمقدار ما يتعلق بموضوعنا هنا وهو : مناقشة عدة مفاهيم لغالي شكري وادونيس حول الشعر الثوري وشعرالمقاومة الفلسطيني نعتبرها وجها جديدا من وجوه المبالغة ، التي تميز الفكر المنعزل عن الحركة الموضوعية للواقع ، وعن الجماهير ،والثورة .

(١) منشور في مجلة « الجديد » الصادرة في حيفا ، ١٩٦٩ .

« الشعر والثورة » والحلقة المفقودة

في دراسة بعنوان « الشعر والثورة » (٢) يقول ادونيس « ان يكون الشاعر العربي ثوريا يعني ان يخلق باللغة ، في ميدان الثقافة ، معادلا لما يخلقه الثائر بالعمل في ميدان الحرب » .. ويقول « ان الثورة هي علم تغيير الواقع ، والشعر الثوري هو البعد اللغوي (بالمعنى الشامل لكلمة لغة) لهذا العلم المغير » .. ويقول : ان التفتح الثوري العربي « تجسده ، على صعيد الابداع بالعمل (او ما نأمل ان تجسده ، حركة المقاومة الفلسطينية . اما على صعيد الابداع بالكلمة (الثقافة) فلا يجسده الشعر الذي يصف حركة المقاومة ويغنيها . بل يجسده الشعر الذي يواكب الحركة ، اي يخلق معادلا ثوريا باللغة ، يفكك البنية الحضارية العربية الموروثة . فاذا كانت مهمة المقاومة - الثورة ان تفجر الواقع السياسي - الاقتصادي وتغيره ، فان مهمة الشاعرالعربي الثوري هي أن يفجر نظام اللغة (الثقافة - القيم) السائد ويغيره ».

في هذا الكلام ، المصاغ بدقة لغوية ، حلقة أساسية مفقودة هي التي تجعل مفهوم ادونيس للشعر الثوري مفهوما ميكانيكيا ، وليس ديالكتيكيا . وهي التي جعلته يصدر حكمه الغريب على شعر محمود درويش واخوانه بانه شعر غير ثوري .. ومحافظ . .الخ.

وهذه الحلقة الاساسية المفقودة هي التأثير المتبادل ، والتفاعل، بين الثورة والشعر الثوري، هي هذا الارتباط العضوي بين الشعر والثورة بمعنى ان الحركة الثورية في الشعر لا تجري داخل الشعر نفسه منفصلة عن حركة الواقع الثورية ، ولا هي موازية للحركة الثورية ، بل هي احد اشكال تجلي الحركة الثورية ، تنبثق منها اساسا ، تعبر عنها كذلك ، وتؤثر فيها بالتالي .

أدونيس يفهم الحركة الثورية في الشعر منفصلة عن مهمات الحركة الثورية في الواقع .

وهو يضع امام الشاعر الثوري مهمات ثورية داخل الشعر نفسه ، وليس داخل وعي الجماهير . انه يهدف الى تغيير الشعر، لاالى اسهام الشعر في تغيير الواقع .

يهمه تغيير بنية اللغة ، ولا يهمه ، الاسهام ،من خلال هذا ، في تغيير بنية المجتمع . يصور حركة الثورة في الشعر بشكل خط افقي ، فوقي ، مواز لخط أفقي ، تحتي ، هو حركة الثورة في الواقع: وهذا تصوّر هندسي ، ميكانيكي ، لا يرى الارتباط العضوي ، والتأثير المتبادل ، بين حركة الواقع وحركة الشعر ، وكون حركة الشعر (والثقافة اجمالا) شكلا نوعيا متميزا لحركة الواقع ككل ، اي انعكاسا متحولاالى شعر (وفن وثقافة اجمالا) لحركة الواقع نفسه ،

(٢) دراسة نشرها ادونيس في مجلة « الهدف » الصادرة في بيروت - العدد ٢٠ (٦ كانون اول ١٩٦٩) صفحة ١٨ .

لحركة الصراع الطبقي ، لحركة الثورة . ذلك ان حركة الفكر ـ كما يقول ماركس ويؤكد لينين فيما بعد ـ ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان ومتحولة فيه » (٣) .. وهذا التحول هو الذي يعطي للشعر والفن والفكر اجمالا ، تلك الصفة النوعية المميزة ، فلا تبقى مجرد انعكاس ميكانيكي لحركة الواقع المادي .

هذا التأثير المتبادل ، والتفاعل ، هذا الترابط العضوي بين الشعر والثورة ، بين الشعر وحركة الواقع الثوري ، لا يريده ادونيس للشعر ، بل هو ينكر على الشعر هذا الترابط والتفاعل من خلال انكاره على الشاعر ان يؤدي بشعره مهمات ثورية داخل الجماهير . فكأن الشاعر اذا فعل هذا بطل ان يكون شعره ثوريا !.

ويتجلى هذا الموقف بأقوال ادونيس التالية ، في المقال نفسه المنشور في مجلة « الهدف » :

ـ يقول ادونيس « ان الشعر الذي يصف حركة المقاومة ويغنيها ، هو شعر غير ثوري !»

ـ ويقول : « الشعر العربي في الارض المحتلة هو « امتداد لشعر التحرر الوطني الذي عرفه العرب طيلة النصف الماضي من هذا القرن ، وليس شعرا ثوريا » !

ويأخذ على هذا الشعر انه يتخذ الثورة موضوعا فيصفها ، ويهتف لها ، ويغنيها » ..

ويقول : « يستلهم شعراء الارض المحتلة احيانا احداثا ماضية ذات بعد واطار دينيين .. مثل قول توفيق زياد مثلا « وان كسر الردى ظهري ، وضعت مكانه صوانة من صخر حطين » .. وهذا ، في رأيه ، موقف غير ثوري !..

ويستنتج ادونيس : ان هذا الشعر ليس ثوريا ، بل الوصف الحقيقي له هو أنه « شعر احتجاج ودفاع عن الحرية المغتصبة او المضطهدة ، وهو نوع من الهجوم الثقافي المضاد لثقافة الاحتلال » ..

ويقول : من شان هذا الشعر انه يؤدي الى « تغذية الرفض العربي لواقع اسرائيل الاستعماري وتقوية شعور التلاحم بين سكان الارض المحتلة ، في اطار من الاتجاه التقدمي ، بعامة . وهذا يساعد في ان تقترن العاطفة ضد المغتصب المحتل بوعي فكري » ..

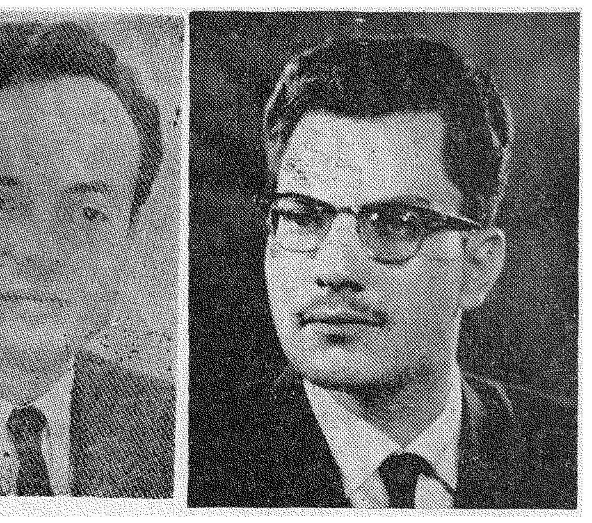
ثم يؤكد ادونيس « ان صلة الانسان بارضه لم تظهر ، في الشعر العربي كله ، بشكل اكثر بهاء وعمقا ، من ظهورها في نتاج شعراء الارض المحتلة . لم تعد الارض كوخا او حانوتا ، ولم تعد صلة الانسان بها ، كصلته بمكان مجرد . الارض في هذا الشعر هي الوجه الآخر للشخص . هي امتداده الكياني ، وجزؤه المكمل الآخر » ..

هذه الاوصاف كلها يقدمها ادونيس في معرض التاكيد : ان هذا الشعر ليس شعرا ثوريا !

ونحن لا نريد ان نسجل على ادونيس هنا هذا التبسيط العجيب لمضامين نتاج الشعراء الفلسطينيين بشكل بعيد جدا عن الامانة للشعر وللمفاهيم الحديثة للنقد ، عندما يجرّد بعض المعاني العامة للقصيدة عن كل بنائها الداخلي وطاقاتها الايمائية ونظام علاقاتها اللغوية وكل ما يجعل من الشعر شعرا ـ بل نريد ان نؤكد ، بهذه الاستشهادات كلها ، ان ادونيس يفهم الشعر الثوري مفصولا عن مهمات الحركة الثورية ، منعزلا عن حركة الواقع ، لا يطمح الى ممارسة التأثير في الجماهير والحركة الثورية ، فاذا انتشر نتاج شعري معين بين الجماهير العربية التي تصنع الثورة ـ شأن شعر المقاومة الفلسطيني ـ بطل هذا الشعر ان يكون ثوريا .. لان هذا الانتشار يعني ، في رأي ادونيس ، ان هذا الشعر « يكتب باللغة الشعرية الموروثة التي الفها القراء » يكتب لجمهور يحمل ثقافة الماضي ، انه صورة عن ثقافة الماضي ..!

أدونيس ، اذن ، يرى : ان الحركة الثورية للجماهير شيء . والشعر

(٣) لينين في كتاب « ماركس ، انجلز ، الماركسية » ـ صفحة ١١ ـ «دار التقدم » ، موسكو ـ الطبعة العربية .



غالي شكري — ادونيس

* * *

الثوري شيء آخر . الشعر الثوري مواز للثورة ، معادل لها في اللغة ، ولكن حركته منفصلة عن حركتها ، مهماته الثورية داخل نفسه ، كنظام لغة ، كشعر مجرد ، وليس داخل الجماهير وداخل الحركة الثورية !..

عندما تتكامل الحركة الثورية في الشعر

وقبل ان نناقش هذا الموقف من شعر المقاومة الفلسطيني ، على ارض الفعل الثوري الحقيقي لهذا الشعر في الجماهير ، وبوصفه ايضا جزءا من حركة الثورة داخل الشعر العربي نفسه ، لا بد من ايضاح مسالة فنية ومبدأية هامة :

ان كل شعر حقيقي اصيل هو ثورة داخل حركة الشعر نفسها ، هو تجدد دائم الفنى لنظام اللغة ونظام القصيدة ... وكل انكار تعسفي لحركة التجدد هذه ، ولضرورتها ، وللثورة داخل الشعر التي هي تعبير عن ضرورة الحركة ، يؤدي الى جمود قاتل ، الى موقف رجعي ، الى مراوحة في المكان ، بينما حركة الشعر مستمرة في تجدد دائم ..

على ان هذه الثورة المستمرة داخل الشعر ، لا تعني ، ولا ينبغي لها ان تعني ، فصل حركة الشعر الثوري كله عن الحركة الثورية ، وعن مهمات الثورة ، خصوصا في فترات التاريخ الحاسمة .

فقد ينصرف هذا الشاعر او ذاك عن الحركة الثورية داخل الجماهير ، الى محاولات وتجاريب في تغيير نظام اللغة والشعر ، ولا شك ان في الكثير من هذه المحاولات اغناء للشعر نفسه ، ولكن هذه الحركة تبقى داخل بعض الشعر ، ولا تتعداه الى التأثير في حركة الثورة ، طالما هي منعزلة عن مهمات الثورة .

وهكذا تكون « ثورة » هذا الشعر « ثورة » جزئية منعزلة وبعيدة جدا عن ان تعطي هذا الشعر حق ان يكون شعرا ثوريا بالمعنى المتكامل للشعر الثوري . هذا فضلا عن ان هذا الواقع لا يعطيه الحق مطلقا ان يصف شعر الحركة الثورية للجماهير بانه غير ثوري !!

ذلك ان الشعر الثوري لا يكون فقط بمقدار ما يحدث من ثورة داخل الشعر ، بل أيضا وخصوصا ، بمقدار ما يؤدي من مهمات ثورية داخل حركة الجماهير ، اي داخل حركة التاريخ .. وثورته لن تكون متكاملة ، حتى على صعيد حركة الشعر ، اذا لم يكن مرتبطا بالفعل بمهمات الثورة وبالجماهير .. وهو كذلك لا يمكن ان يؤدي مهمات ثورية داخل الجماهير اذا لم يكن فنا أصيلا بالاساس .. والفن الاصيل ، هو دائما ـ كما مر معنا ـ ثورة داخل حركة الفن نفسها .

لينين ومفهوم العلاقة بين الثورة والادب الثوري

والان ، لابد ان نناقش المسالة على ارض الواقع الثوري نفسه . وهنا احب ان أستشهد كثيرا بمواقف لينين وآرائه في قضية الفن والثورة ليس بوصف كون لينين حكما فنيا في الموضوع - فهو نفسه ، كما كتب لوناتشايسكي ، لم يدع لنفسه هذه الصفة - بل بوصف كونه يقدم لنا فهما ثوريا للدور الثوري للفن في الحركة الثورية ، وهذا الفهم قد تأكد وتأصل في نار التجربة نفسها .. وبالتالي ، لان ادونيس نفسه ، يكثر من الاستشهاد بفقرات مجتزأة من اقوال لينين مفصولة عن محيطها ، عن ظروفها ، عن مكانها التاريخي ، أي عن محتواها الحقيقي.

ماذا تعني لنا معركة لينين ضد مفاهيم واعمال جماعة « الثقافة البروليتارية » بعد انتصار ثورة اكتوبر مباشرة ؟

الكثيرون من عناصر هذه الجماعة كانوا مخلصين للثورة ، وللبروليتاريا ، وللفن .. ولكنهم فهموا علاقة الفن بالثورة فهما ميكانيكيا .. كانوا يقولون : الثورة حطمت بنية النظام الراسمالي القديم واقامت نظاما اشتراكيا جديدا يختلف كيفيا في بنيته عن بنية النظام السابق .. هي قفزة كيفية في التاريخ .. هي قطع مع الماضي .. اذن فلا بد من معادل لهذه الثورة على صعيد الفن ، لا بد من القطع مع الماضي كله ، لابد من خلق فن جديد تماما ، وأشكال جديدة تماما ، « فن بروليتاري » وأشكال بروليتارية ثورية لا علاقة لها مطلقا بالاشكال الراسمالية والاقطاعية السابقة .. فلا بد اذن من اطلاق الرصاص على اعمال بوشكين وتولستوي ورافاييل وكل السابقين !!.

وأخذ هؤلاء ينتجون اعمالهم الفنية ذات الاشكال « البروليتارية الصرفة » ، اشكال مخترعة ، معقدة ، المقصود ان تكون مقطوعة الصلة تماما بالاشكال السابقة ، سواء في ميدان الرسم والنحت ، أم في ميدان الشعر ، وحتى ميدان الهندسة المعمارية (حيث طرح شعار : هدم العمارات ذات الهندسة الاقطاعية وبناء بيوت ومؤسسات بروليتارية صرفة !) . ولا بد من القول هنا انه ولدت في بعض هذه الاعمال بذور من الفن الحديث في الرسم والشعر والنحت ، ولكن هذه البذور كانت غارقة في بحر من التعقيد والافتعال والاشكال « المفزعة » - على حد تعبير لينين نفسه - مما أبعد هذا النتاج عن متناول الجماهير ، وحتى عن الاكثرية الساحقة من المثقفين .. وكانت الجماهير تحتاج الى الفن والثقافة حاجتها الى الخبز والى بناء البلاد. كان لابد للفن ان يؤدي فعله الثوري ، ان يمارس كونه فنا ثوريا ، داخل حركة الجماهير نفسها ، داخل اذهان الجماهير ، داخل قلوب البشر وعقولهم ووعيهم الثوري والجمالي .. لا خارج هذه الجماهير ، وخارج الوعي ، تحت ستار « الثورة » داخل الفن نفسه ..

ووقف لينين ، بكل مايحمل من مسؤولية تاريخية تجاه الثورة وتجاه الفن نفسه ، بوجه هذا التيار ، الذي يؤدي باسم شعارات « ثورية » الى فصل الفن عن الثورة .

« ... ليس المهم مايقدم الفن لبضع مئات ، بل ولا حتى لبضعة الاف من المجموع العام للسكان الذين يعدون بالملايين . فالفن ملك للشعب ويجب ان يرسل جذوره عميقا في صميم جماهير الشغيلة الواسعة .. ويجب ان يكون مفهوما من قبل هذه الجماهير ، ومحبوبا لها . ويجب ان يوحد شعور هذه الجماهير وفكرها وارادتها ، وان ينهضها . ويجب ان يوقظ من بينها الفنانين ، ويطورهم . هل ينبغي علينا ان نقدم لاقلية صغيرة انواعا حلوة ، مصفاة ، من البسكويت بينما جماهير العمال والفلاحين بحاجة الى خبز أسود ؟ وانا افهم ان ذلك بديهي ليس بمعناه المباشر فقط ، بل والمجازي ايضا : يجب ان نضع العمال والفلاحين نصب أعيننا دائما ، ومن أجلهم يجب ان نتعلم تسيير الامور والحساب . وذلك ينطبق ايضا على حقل الفن والثقافة » (٤).

من خلال هذا النص اللينيني ، الواضح ، نفهم كيف يربط لينين بين الفن والثورة من خلال ضرورة ان يقوم الفن بمهمات ثورية داخل الجماهير ، وبهذا تتحدد وتتكامل الصفة الثورية للفن ، وهو عندما يقول جملته الشهيرة « لكي نستطيع تقريب الفن من الشعب ، والشعب من الفن ، علينا في البداية رفع المستوى التعليمي والثقافي العام ».(٥) فانه بهذا لاينفي المفهوم عن دور الفن داخل الجماهير ، بل يؤكد هذا الدور ، من خلال تأكيده على ضرورة رفع المستوى التعليمي العام حتى يتاح للجماهير استيعاب الفن ، أي الاستعداد للتفاعل مع الفن ، في الوقت نفسه الذي ينبغي فيه على الفنانين ان يضعوا العمال والفلاحين نصب اعينهم عندما ينتجون فنا .

لينين هنا يضرب تيارين انعزاليين في الفن :

١ - التيار الذي يبسط العمل الفني بحجة الوصول الى افهام الناس جميعا رغم المستوى التعليمي المتدني ، وبهذا يبطل الفن ان يكون فنا ، وبالتالي يبطل ان يمارس تأثيرا ثوريا في الناس .

٢ - والتيار الاخر ، المناقض ، الذي ينعزل داخل شرنقة حربية من التجاريب « الثورية » داخل الفن نفسه ، دون ان يضع امام نفسه مهمات ثورية داخل الناس ، فيبطل ، كذلك ، ان يمارس تأثيرا ثوريا في الناس ، يبطل ان يكون ثوريا بالمعنى اللينيني لكلمة ثوري .

عندما يبعدون الشعر - باسم الثورة - عن الحركة الثورية

هكذا ، لايكون الفن ثوريا لمجرد ان يحاول الفنان ان يخلق ،باللغة، معادلا فنيا للثورة .. بل بمقدار ما يملك ، هذا المعادل الفني نفسه ، ان يمارس مهماته الثورية داخل جماهير الثورة ، داخل المادة البشرية للثورة ، الموجودة الان ، وليس فقط المادة البشرية المحتملة ، بعد خمسين سنة مثلا او مئة او اكثر .. أي بمقدار مايكون هذا المعادل الفني متفاعلا مع الثورة ، في حركة تأثير متبادل في العمق والاتساع لا في حركة أفقية موازية للثورة ، منفصلة عنها ، غير مؤثرة فيها ، بالتالي .

الذي حدث ، أيام فوران جماعة « الثقافة البروليتارية » : ان الفهم الميكانيكي لمسالة ضرورة انتاج ثقافة بروليتارية ، جعل النتاج الفني « البروليتاري » لهؤلاء يبتعد وينعزل عن البروليتاريا نفسها ، باسم البروليتاريا !!

والذي يحدث الان عندنا : ان المفهوم الميكانيكي ، الذي يبشر به ادونيس ، لمسالة ابداع فن ثوري مواز للثورة ، من شانه - اولا - ان يجعل هذا النوع من النتاج الفني بعيدا عن الثورة منفصلا عنها . بالاضافة الى انه - ثانيا - يسمح لنفسه ان ينفي الصفة الثورية عن الشعر الذي يمارس ، فعلا ، تأثيرا ثوريا داخل الجماهير .

هكذا اذن ، في ضوء الفهم الميكانيكي ، غير الديالكتيكي ، للشعر الثوري كما يتصوره أدونيس ، يتحول شعر محمود درويش ، مثلا ، الى شعر « غير ثوري .. ينعش البرجوازية العربية » ... ويبقى الشعر الذي يمارس عمليات التغيير داخل نفسه (دون ان ننكر المكتسبات الهامة التي يقدمها هذا النوع على صعيد تطوير ادوات الشعر العربي) يبقى ، هو وحده ، الشعر الثوري رغم واقع انفصاله عن مهمات الحركة الثورية نفسها !

عندما نتحدث عن الثورة ككل (الثورة في الفن والثورة في المجتمع) لايحق لنا ان ننظر الى حركة التجديد في الشعر ، والفن عموما ، بشكل مجرد (خصوصا اذا كنا نسبغ على هذا التجديد صفة ثورية ونعطي انفسنا صفة اننا ثوريون) فان الحركة التجديدية في هذا الشعر ، بمعزل عن ضرورة الفعل الثوري لهذا الشعر في الحركة الثورية للجماهير ، تبقى حركة فوقية ، وقد تنتهي الى محض حركة شكلية .

واذا كنا نرى انه لايحق لاحد ان يدين مطلق حركة تجديدية لمجرد

---

(٤) لينين : في حديثه الى كلارا زيتكين - صفحة ٣٦٨ من كتاب « خالد الى الابد » - الطبعة العربية ، دار التقدم ، موسكو .

(٥) المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

انها لاتقدم ـ الان ـ اسهاما فنيا في الوعي الثوري للحركة الجماهيرية (طالما ان هذه الحركة نفسها لاتزال تشكل احدى علامات التطور في الشعر نفسه) فاننا من ناحية ثانية ننظر باستغراب ـ وبادانه ـ الى ذلك الموقف التعسفي ، اذا صح التعبير ، الذي يمارسه اصحاب هذه الحركة عندما يسمحون لانفسهم بان ينزعوا صفة الثورية عن كل حركة شعرية لاتسير في خطهم الشكلي والايديولوجي والانعزالي نفسه ..

والذي يثير مزيدا من الاستغراب ، ان الحركة الشعرية التي يوجه اليها الاتهام بانها « غير ثورية » ـ وهي بالتحديد حركة الشعر المقاوم داخل فلسطين ـ هذه الحركة تمارس عمليا فعلها الثوري سواء على صعيد التأثير في الوجدان الثوري للمناضلين وللجماهير ، ام على صعيد حركة الشعر العربي نفسه ، وهذه الحركة تمارس فعلها الثوري بوصف كونها جزءا من الحركة العامة للثورة ، مندمجة بها ، متفاعلة معها ، لا موازية لها او منعزلة عنها ، ولا تمارس « ثورتها الخاصة » بعيدا عن المجرى العام لحركة الثورة كلها .

موقف ادونيس « جدانوفية » حديثة !

ادونيس ينطلق من مواقف الجمود ، من مواقع « الجدانوفية »عندما يتهم الشعراء الآخرين بانهم « غير ثوريين » وانهم « محافظون » و« اصلاحيون » .. لمجرد انهم ليسوا على طريقته ومذهبه ولا يتبنون تصوره الخاص للشعر وللفن !. وهو يعلم ـ ويعلن ـ ان الفن ليس له طريقة واحدة والا بطل ان يكون فنا ، فضلا عن ان يكون ثوريا ...وهو يعلم كذلك ـ ويعلن ـ ان محاولات فرض شكل واحدعلى النتاج الفني ، ونظام واحد للرؤيا الشعرية ، كثيرا ما أدت ، وتؤدي ، الى تجميد الفن والى قتل الشكل نفسه ، وافساد الشعر والشعراء والفن والفنانين ، بقدر ما يمارس فرض الشكل الواحد والتصور الواحد للشعر والفن من تعسف يبعد الفنان عن الصدق مع نفسه وادواته الفنية وواقعه ومهماته الاصلية .

موقف ادونيس من حركة الشعر الفلسطيني المقاوم ، يمثل ذروةهذا الجمود ، وهو جمود نابع بالضبط من الفهم الميكانيكي لحركة الشعر وحركة الثورة بعيدا عن الواقع الديالتيكي لوحدة الشعراء والثورة ، ولتفاعلهما ، وللتأثير المتبادل بينهما . وهو بالاساس ، تعبير عن موقف من الجماهير .

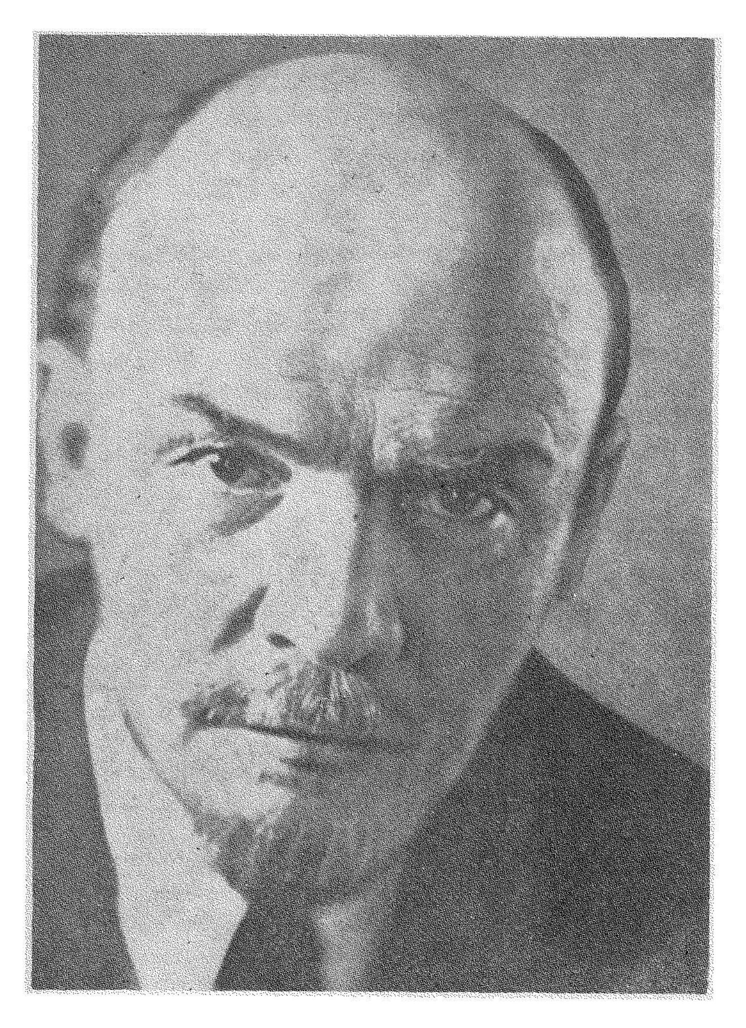
ما هو هذا الموقف ؟

اذا نظرنا الى منطلقات ادونيس ، التي تبرز في عدد من مقالاته وفي نتاجه الشعري الاخير ، واذا نظرنا الى منطلقات محمود درويش مثلا ، التي تبرز كذلك في عدد من مقالاته واحاديثه ، وفي حركة تطور شعره وتصاعده ، نجد انفسنا امام موقفين من الجماهير ، ينتج عنهما تفسيران للشعر الثوري .

ـ « أنناشعراء قضية قبل أي شيء آخر » (٦) ... هكذا يعلن محمود درويش .. والقضية هنا هي قضية الشعب الفلسطيني ... « لا حياة لادبنا الا اذا كان سلاحا لهذا الانسان وزادا له » (٧) ... ولا بد ان يبقى هذا السلاح سلاحا بين هؤلاء الناس انفسهم ، وان يغتني ويتطور من خلال حركة الثورة نفسها .. ولا بد ان تمارس الكلمة مفعولها بين الجماهير بصفتها كلمة ثورية » (٨) ، مع استمرار الشاعر في ممارسة تطوير ادواته الفنية ، في حركة تجديد مستمرة داخل حركة الثورة نفسها ، ايدون انفصال عن جماهير الثورة ... فالهم الرئيسي للشاعر الثوري هنا ليس البحث والتجريب والتجديد من أجل التجديد فقط ، بل من أجل ان يتصاعد الفعل الثوري للكلمة بين الجماهير ..

ولكي تتحول الكلمة (الشعر والنظرية) الى اداة تغيير في المجتمع لا في الذهن فقط ، اي لكي تتحول الى قوة مادية ، فلا بد لها ـ

(٦) و (٧) و(٨) من مقالات لمحمود درويش في مجلة « الجديد »حيفا



لينين

***

كما يؤكد لنين ـ ان تتغلغل بين الجماهير ، وبهذا يتاح لها ان تمارس ، بالفعل ، فعلها الثوري ..

« فان هذا الشعر الثوري الفلسطيني ـ كما يقول محمود درويش ـ لا يعبر عن ثورية اصحابه معزولين عن حركة جماهيرية يعبرون عن صراعها . اي ان هؤلاءالشعراء ليسوا مجموعة من اشجار النخيل النابتة في صحراء قاحلة . ان كونهم شعراء يملكون اصواتا مسموعة لاينبغي ان يخلق الانطباع بوحدانيتهم وبانقطاع انتمائهم الى جماهير تملك ماضيا وحاضرا ثوريين . انهم ابناء هذه الجماهير ، وهي التي ربتهم واعطتهم الجذور » (٩).

وعندما سئل محمود درويش :« اي دور تطمح ان تؤديه في الشعر وبواسطة الشعر » قال ببساطة المناضل وحسمه :« .. ان انقل قضية شعبي ، بكل ابعادها ، الى الصفحات التي تستحقها في ديوان الشعر الانساني ، فهذه القضية حلقة في صراع الانسان المسحوق ليأخذ دوره الذي يستحق في الحياة وفي نشاط البشرية » (١٠) .

فهو اذن شاعر لا يطمح الى دور النبوة ، ولا الى افتعال ثورة فوقية منعزلة . انه يربط ثورته الشعرية بثورة شعبه ، ويريد لشعره ان يفعل الان ، في ناس الحاضر ، فلا يركز همه على ناس المستقبل البعيد الآتي . ناس الحاضر ، هم مادة الثورة الان وبناتها غدا ، ولا بد للشاعر الثوري ان يتوجه الى هؤلاء بالذات ، العمال

(٩) محمود درويش : من مقال « انقذونا من هذا الحب القاسي» ـ مجلة « الجديد » ، حيفا .

(١٠) محمود درويش : « حياتي .. وقضيتي .. وشعري » ـ مجلة « الطريق » العدد ١٠ ـ ١١ ـ سنة ١٩٦٨ .

والفلاحين وابناء البرجوازية الصغيرة والمثقفين والذين كانوا لاجئين وتحولوا الى فدائيين ، وكون هؤلاء جميعا يعانون واقع التخلف الثقافي والحضاري لا يعني انهم غير ثائرين ، ولا يعني ان يفتش الشاعر عن جمهور آخر ، غير موجود الا في الخيال . بالعكس . ان هذا الواقع بالذات هو الذي يفرض على الشاعر الثوري ان يتوجه الى هذه الجماهير بالذات ، يسهم في ادخال الوعي الثوري ، والجمالي ، الى اذهانها ونشاطها .

هذا الموقف من الجماهير ، الذي يتجلى في كتابات محمود درويش واشعاره ونضاله العملي ، هو موقف شاعر ثوري مندمج بالجماهير مؤمن بقدراتها ، وبقدرة الشعر ان يسهم في اغناء وعيها الثوري .

وهو بهذا يختلف عن الموقف الذي يعلنه ادونيس ويعمل به .

ادونيس ينطلق من مواقع التعالي على الجماهير ، واليأس من الجماهير ، والتفتيش المأساوي عن جمهور آخر . غير موجود الآن، وقد يوجد بعد عشرات او مئات السنين . يقول :« لا اعرف كيف يمكن ان يتوجه شاعر ثوري الى جمهور ، كجمهورنا العربي ، يجهل الكتابة والقراءة ، بالاضافة الى انه جمهور محشو بتقاليد ثقافية ودينية مغلقة تناقض الثورة » (١١) ... ويقول : « ان عمالنا وفلاحينا لا يسترشدون، كجمهور باية نظرية ثورية ، وهم غير متحالفين ، بالمعنى اللينيني ، وليس لهم نظرية ثورية ، فليست لهم، بالتالي، ثورة » (١٢) .

... عودة الى موقف لينين

قبل ثورة اكتوبر ، وخلالها ، وبعدها ، سخر لينين كثيرا من المثقفين الطوباويين ، ونظريي الاممية الثانية ، الذين كانوا يعارضون قيام الثورة بحجة ان البلد لم يبلغ من الثقافة درجة كافية » .. وانه لكي نقوم بالثورة« يجب ان نكون متحضرين اولا » .. وهذا يعني انه لا بد من الانتظار ــ ولو مئات السنوات ــ حتى يتثقف كل الشعب ويتحضر ، وبعدها ينادي المنادي فتقوم الثورة ! ... قال لينين لهؤلاء جميعا : « اذا كان ينبغي ، في سبيل انشاء الاشتراكية، بلوغ مستوى معين من الثقافة ، فلماذا لا نبدأ اولا بالظفر ، عن طريق الثورة ، على الشروط المهيئة لهذا المستوى المعين ، لكي نتحرك فيما بعد ، للحاق بالشعوب الاخرى ، مستندين الى حكم العمال والفلاحين والى النظام السوفياتي ؟ » (١٣) .

ونحن نعلم ان الاكثرية الساحقة للقوى الاساسية لثورة اكتوبر نقصد العمال والفلاحين ، كانوا أميين ، ويعانون من التخلف والقهر، وهذا لم يمنع لينين وحزب لينين من التوجه الى هذه الجماهير بالذات ، وتعبئتها ، وخوض ،نار الثورة بها ، والظفر بالانتصار ،وبالتالي وضع كل قوى السلطة الجديدة من اجل تعليم وتثقيف هذه الجماهير بعد الانتصار مباشرة .

ولكن واقع التخلف عندنا ، جعل ادونيس الشاعر يأبى ان يتوجه الى هذه الجماهير الجاهلة ! . طبعا ان ادونيس يملك كل الحرية في ان يتجاوز هذه الجماهير ويتوجه الى جمهور آخر ، قد يتكون في مستقبل بعيد . ولكن هذا لا يمنحه ــ لا فنيا ولا ثوريا ــ حق انكار الصفة الثورية عن كل شعر يتوجه الى جماهيرنا هذه ، ونعته بانه شعر « اصلاحي » !! لمجرد ان هذا الشعر يلاقي انتشارا واسعا، وتتقبله وتنغل به هذه الجماهير .

وانطلاقا من تعالي ادونيس عن الجماهير ،فهو يطلب من الشعر، لكي يكون ثوريا ، ان يتعالى كذلك عن قضية الجماهير ، فهو قد قرر في مقاله المذكور ان « الشعر الذي يصف حركة المقاومة ويغنيها » هو شعر غير ثوري .. وشعر التحرر الوطني كذلك « ليس شعرا ثوريا » .. والشعر الذي يؤدي الى « تغذية الرفض العربي لواقع اسرائيل الاستعماري » .. ليس شعرا ثوريا .. والشعر الذي« يساعد في ان تقترن العاطفة ضد المغتصب المحتل بوعي فكري » .. ليس كذلك شعرا ثوريا .. والتهمة الكبرى هي ان هذا الشعر صار« الآن الشغل الشاغل الاول في المؤسسات الطباعية والاعلامية » و « ان نتاج هؤلاء الشعراء اصبح مؤسسة تجارية وسياسية وثقافية » .. فهو اذن منتشر جدا بين « الجماهير الجاهلة » .. لذلك ، فهو ليس شعرا ثوريا ! ..

الشعر الثوري اذن ، برأي ادونيس ،هو فقط ، ذلك الشعر الذي يحدث ثورة في بنية الشعر نفسه وفي نظام اللغة ، دون ان يكون هذا مشروطا بالتفاعل بين الثورة في الشعر والثورة في المجتمع.. اي بانعزال الشعر عن ممارسة فعله الثوري داخل الحركة الثورية .

موضوعات عن الشعر الثوري للشعراء الفلسطينيين

والآن ، اصبح بامكاننا ان نقدم بعض الموضوعات حول شعر الشعراء الفلسطينيين ، في الداخل ،هذا الشعر الذي نزعم انه شعر ثوري، يمارس فعله الثوري على صعيد الحركة الشعرية نفسها وعلى صعيد الحركة الكفاحية للجماهير :

● الشعراء في فلسطين شعراء مناضلون ، مندمجون في الحركة الثورية للجماهير ، يتعرضون يوميا للاضطهاد والسجن والاقامات الجبرية وخطر الموت ، ويمارسون يوميا معركة التحدي ضد الطغيان الاسرائيلي ، ويتسلحون بنظرية ثورية لتغيير بنية المجتمع .. على ان هذا الواقع ليس هو الذي يجعل من شعرهم شعرا ،ولكنه بالتأكيد يمارس تأثيره الحاسم في كون هذا الشعر لا « يصف الحركة الثورية من الخارج » بل هو جزء عضوي من هذه الحركة، وهذا الواقع هو الذي يهب هذا الشعر حرارة الصدق وحرارة المعركة.

● هذا الشعر يتوجه الى الجماهير ، ويريد لنفسه ان يمارس تأثيرا ثوريا في هذه الجماهير ، وهو شعر ليس فقط للقراءة والتأمل بل خصوصا للالقاء . وما دامت الاذن العربية لا تزال تتجاوب مع موسيقى الشعر العربي ورنين قوافيه ، فان اصرار هذا الشعر على استخدام الموسيقى والنغم هو استجابة ثورية .

● ولكن دور هؤلاء الشعراء ، خصوصا محمود درويش ، وسميح القاسم ، على الصعيد الفني للشعر ، يتجاوز هذا الحد بكثير ، ذلك انهم يسهمون في تطوير الاذن العربية نفسها ، والذوق الشعري العربي ، من خلال قدرتهم على ايصال الصياغات الجديدة للشعر العربي الحديث ، الى جماهير واسعة كانت بعيدة عن هذا اللون الشعري . وقد اظهرت تجربتهم هذه ان الجماهير العربية تتقبل هذا اللون الشعري الحديث بقدر ما يحمل هذا الشعر قضيتها . وان الشعر العربي الحديث صار ــ بعد هذه التجربة ــ اكثر الفة عند الجماهير او اكثر انتشارا.

● ان ظاهرة الانتشار الواسع لهذا الشعر في البلاد العربية، برزت بعد احداث حزيران المأساوية ، التي دفعت الجماهير العربية الى حافة اليأس . ذلك ان الهزيمة لم تفقد هذا الشعر توازنه، ولم تبدد تفاؤله الثوري . بل طبعته بطابع الحزن والغضب لا اليأس والتفجع . وهو لم يعبر عن المأساة بلسع ظهور الشعب بالسياط السادية ، بل تجلت فيه روح المقاومة ضد هذه المأساة . لهذا احتضنته الجماهير كما تحتضن الامل .

● لقد استطاع هذا الشعر ، مثل بلورة تستوعب كل الالوان ، ان يستوعب اللحظة الثورية العربية ، لان مبدعيه اولا ، مرتبطون يوميا بالمعركة على الارض نفسها ، فهم يعيشون يقظة الشعب

---

(١١) و(١٢) ادونيس: « ملاحظات حول الشعر والثورة » مجلة « الطريق » العدد ١٠ ــ ١١ ، سنة ١٩٦٩ .

(١٣) لينين : « الرسائل والمقالات الاخيرة » ــ صفحة ٤٨ ، الطبعة العربية ،دار التقدم ، موسكو .

الفلسطيني في الداخل ، ويعون وجدانيا الحركة التحررية لهذا الشعب في الخارج ، لانهم ، ثانيا ، متسلحون بوعي ثوري لحركة التاريخ ولدور الشعر معا . لهذا كان امرا طبيعيا جدا ان يصبح شعر هؤلاء الشعراء رفيقا لحركة المقاومة في بدئها وفي تناميها وتصاعدها ، يقرأه المناضلون ويسمعونه ، وترتفع ابيات منه شعارات لحركة المقاومة .

● ونلاحظ بوضوح : ان هذا الشعر لم يراوح في مكانه، ولا هو سكر بخمرة الانتشار الواسع .. بل هو يزداد عمقا ، وتجددا ، ويتطور فنيا بما يشبه القفزات ، مع تنامي وتطور حركة الثورة الفلسطينية نفسها (هناك مسافة واسعة فنيا بين قصائد ديوان « اوراق الزيتون » لمحمود درويش وقصائد ديوانه « آخر الليل » مثلا .. وكذلك مسافة واسعة بين آخر الليل » .. و « حبيبتي تنهض من نومها » .. ثم نجد قصيدة « ازهار الدم » مثلا هي عمارة مدهشة في الشعر العربي الحديث ، في رحابتها ، وبنائها الجديد، وانغامها المتعددة بتعدد الاصوات والاجواء فيها . انها من قلب الشعر الحديث ، ولكنها في الوقت نفسه تملك ان تدخل في جوها قطاعا واسعا من المناضلين العرب الذين لم يتعودوا في السابق على مثل هذا الشعر الجديد) .

● اذا كان هذا كله يدل على الدور الثوري الذي يؤديه هذا الشعر داخل الجماهير ، فان هذا لا يعني مطلقا ان كل ما ينتجه شعراء المقاومة الفلسطينية هؤلاء يمكنه ان يشكل حركة ثورية داخل الشعر العربي على الصعيد الفني ..

فلا يخلو نتاج هؤلاء الشعراء من الضعف الفني والشعري الذي يصل الى درجة الكلام النثري العادي ، ولا يخلو كذلك من صياغات مبسطة لشعارات يومية . واذا كان النقد الفني لا يقبل تبريرا لهذا الضعف بدعوى ضرورات المجابهة اليومية ، فان واقع وجود هذا الضعف الفني ، في بعض القصائد عند بعض الشعراء ، لا يصلح ان يكون مقياسا للحكم على مجموع هذا الشعر . بل ان هذا يضع امام النقد العربي المهمة التي طالب بها محمود درويش في مقاله « انقذونا من هذا الحب القاسي » وهي : ان يدرس هذا الشعر بوصفه شعرا ، وان يوضع في مكانه الصحيح من حركة الشعر العربي ، وان ينقد ويدرس بمعزل عن المبالغة في الحب السياسي حتى التنزيه .. والمبالغة في رد الفعل ـ السياسي ربما ـ الى درجة القول انه شعر اصلاحي ... بورجوازي ... غير ثوري !

* * *

استخلاصا من هذا كله ، نرى انه من المستحيل ان نفصل بين الشعر الثوري ، والمهمات الثورية لهذا الشعر بين الجماهير . بل لعل ثورية هذا الشعر تتحدد وتتكامل من خلال هذه المهمات الثورية نفسها داخل الشعر وداخل الجماهير معا .

أدونيس يضع مهمات للثورة في المجتمع ، ومهمات للثورة في الشعر .. كل على حدة .. دون تفاعل بين الحركتين . دون رؤية لذلك الترابط العضوي ، الضروري ، بين الشعر الثوري والحركة الثورية . وهذا التصور ليس فقط غير ديالكتيكي ،بل هو ضد الديالكتيك . انه تصور مثالي ، ميتافيزيقي ، بقدر ما هو فهم ميكانيكي جامد ، للعلاقة بين الشعر والثورة .

اما عند غالي شكري فنحن لا نجد فقط طريقة ميكانيكية لتصنيف الشعر بين « المقاومة » و « المعارضة » كما مر معنا في مطلع هذا الحديث ، بل نحن نصطدم بتفاسير « جغرافية » عجيبة لانواع الشعر العربي . على ان هذا يحتاج الى حديث طويل آخر ..

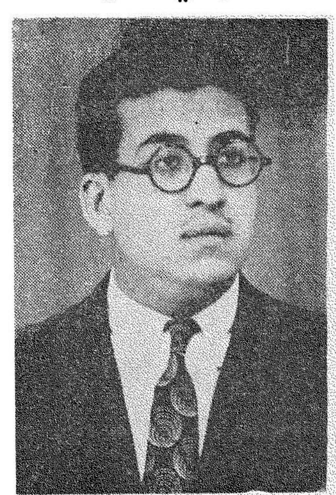
محمد دكروب

يا عُمَراه ...

قد عادوا يجتمعون ، وينفضون
وتفرقع آلاف القبلات على الوجنات
وشباب مدينتنا يخصون
هل كان سيحدث .. لو لم يلق الحبل على الغارب
لجواد مجنون
فلنذكر ، فالذكرى قد تنفع
« يا سارية الجبل » ارتد الى الجبل فسقطت بعض
قلاع الروم
لم تظلم فأمنت .. فنمت
خفت اذا صليت على عتبات المعبد يتهدم
فخرجت ، وصليت .. فأنشىء تحت الجبهة مسجد
لا تغتم .. فقد حرقوه اليوم
لا تغتم
سيكون الدرس الأول عنه ،
وينظم أحد الشعراء ، الجبناء ، رثاء يتقرّر هذا العام
كنت تطوف على الابواب لتستطلع آهات المحزونين
وسمعت الجارية تقول :
والله ، لولا الله تخشى عواقبه
لزلزل من هذا السرير جوانبه
فسألت : الى كم تنتظر المرأة ؟ قالوا لثلاث
فدعوت الغائب ان يرجع ... كيلا يتزلزل مضجع
صاح الأعرابي ، وأنت على المنبر
« تعطينا ثوبا .. وتخص النفس بثوبين
انك أطول من رجلين »
صحت أبا عبد الله .. لمن .. ؟؟
ثوبي يا أبتاه .. قد أعطيتك اياه
بالأمس التفت الصحفي وقال ...
لجندي : أتقاتل بحماس نادر
فأشار الى كهل ثائر
هذا « ماو » « ينبطح على الارض ويرمي بجواري »
الله .. الله ..
لم يرتفع الخير من العالم يا عمراه
لكن الحجاج الصابغ لحيته بالحناء ليصبح كالاسد
الوالغ في الدم

حين أراد ينام .. ولا يحلم
خاط الألسن في الاقفاء .. وحطّ صمامات في الآذان
وضع الحراس على النظرات .. على الهمسات
أطلق أسراب الفئران تجوس خلال حقول القمح
جعل الشفتين كقفل صدىء لا يفتح
علمنا الا نخجل
فالبنت تبيع بكارتها ـ من أجل قروش ـ للغرباء
وينام الاطفال بماسورات الماء
في اليوم الخامس : حين غزانا الهكسوس ، وقفنا
مذهولين
ما اختلجت عين
ومضينا نتساءل : هل حقا ما هو آت .. آت
وسمعنا كلمات الوطن ، الشرف ، القرآن ، التوراة
لم نفهم شيئا نحن الناس الأموات
كنا مشدوهين .. نطيل الى اللاشيء النظرات
ما مر بذهن أن سليمان ـ كجبار ـ مات
والخيل الورقية سقطت ، وتعفرت الرايات ..
البالونات
لا شيء غريب .. هذا ما تفعله سنوات القحط ..
من يزرع آلاما .. لا يحصد غير الأنات

القاهرة **كيلاني حسن سند**



الموقف من التراث في الدين والفلسفة

ـ تتمة المنشور على الصفحة ١٠ ـ

في الزمن ، وان كل تحول حدث في مراحل هذا التطور ـ ان كل ذلك يجيب عن هذه الاسئلة اجابات قاطعة بأن نهضة العرب الحديثة هـذه كانت امتداداً منطقيا وتاريخيا وجدليا من الماضي الى الحاضر . كانت انفجارا من الداخل استوجبه ذلك الانقطاع نفسه الذي يتحدث عنه اصحاب « نظرية » الانقطاع بين التراث العربي والثقافة العربية الحاضرة . ولم تكن تسميتها بالنهضة الا تعبيراً عن محتواها الواقعي . اعني كونها انفجارا من الداخل ، كونها احتجاجا على ذلك الانقطاع القسري الآتي من الخارج .. وليس عبثا او مصادفة انها ظهرت منذ البدء حركة تحررية بصيغتها ومضمونها معا . واستمرار حركيتها التحررية حتى الآن ، بل تطور هذه الحركية الى شكلها الاعلى ومحتواها الاكثر تقدمية كما هي اليوم ، دليل دامغ على اصالة منبعها الداخلي ، أي ارتباطه بمنابعها التاريخية . فان القوى الاجتماعية التي دفعت بمنطق هذه النهضة الى تطورها الحاضر هي قوى داخلية بالاساس . فانه من المعروف تاريخيا ان البرجوازية العربية التقدمية الناشئة ذاتها كانت القوة البارزة التي قادت الحركة الاولى للنهضة ، وهي التي اخرجتها من اطارها الاصلاحي الاول الى اطارها التحرري الاستقلالي حين كانت هذه البرجوازية ، كطبقة ناشئة ونامية ، هي التعبير الاكثر تبلورا والاكثر وضوحا حينذاك عن مشاعر الاحتجاج القومية ضد اشكال الاضطهاد القومي ومحاولات التذويب القومي من لدن السلطات العثمانية والحركة الطورانية التركية . فان المصالح الطبقية لهذه البرجوازية ، لتعارضها موضوعيا مع مصالح المتسلطين وحلفائهم الاقطاعيين في البلاد العربية ، كانت هي المحركة اساسا . وليس شرطا ان يكون ذلك عن وعي ظاهر ، بل الواقع ان الدوافع الطبقية اتخذت يومئذ صيغتها الظاهرة من المشاعر القومية التي كانت تتبلور تحت ضربات الاضطهاد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الموجه الى الشعوب العربية من الحكام الاجانب وحلفائهم الداخليين . وكان المثقفون العرب التقدميون يمثلون وجه المعارضة هذه، بحكم كونهم يومئذ جزءاً من هذه البرجوازية النامية والمعبرين عن مطامحها التحررية .

ولكن النهضة العربية ، باتجاهها التحرري ذاك منذ البدء ، لم تقف عند حدود مطامح البرجوازية التي قادتها في تلك المرحلة الاولى ، فقد نشأت قوى اجتماعية جديدة بعد ذلك ، ونشأ تعارض اشد حدة بين مصالح هذه القوى الجديدة ومطامحها وبين القوى الاستعمارية الجديدة الاخرى الآتية هذه المرة من الغرب ، في حين اخذ يزول التعارض تدريجيا بين البرجوازية العربية الكبيرة وبين هذه القوى الاستعمارية الجديدة ، حتى تحول الى تلاحم بين هذه وتلك .. وهنا اتخذت حركة التحرر العربية وجهة اخرى ، اذ ارتبط اتجاه تطورها الى امام بمصالح الطبقات والفئات الاجتماعية العربية الجديدة : الطبقة العاملة ، والفلاحين المضطهدين والهيئات الثورية من البرجوازية الصغيرة وسائر الكادحين . ثم كانت قضية فلسطين ، قضية اغتصابها وتشريد شعبها العربي التي اندمجت فيها قضية التحرر الوطني للشعوب العربية بعامة وقضية حق الشعب العربي الفلسطيني في تقرير مصيره ، بخاصة . وبهذا الترابط العضوي بين المصالح الطبقية والمشاعر القومية التحررية تطورت النهضة العربية تطورا جديدا ، فاذا هي كما هي اليوم : تتداخل فيها مطامح التحرر الوطني ومطامح التحرر الاجتماعي تداخلا عضويا كذلك ، وهذا ما جعل المعركة العربية الحاضرة معركة داخلية وخارجية معا ، معركة طبقية وقومية معا .

ذلك هو الخط التاريخي لانبثاق النهضة العربية الحديثة وتطورها المستمر باتجاهه التقدمي الثوري . انه الخط الواضح الدلالة على مدى صحة ما قلناه آنفا من كونها امتداداً منطقيا وتاريخيا وجدليا من الماضي الى الحاضر ، ماضي المجتمع العربي وحاضره .

***

في ضوء الميدانين السابقين : مبدأ وعي الصلة بين تراثنا الثقافي وتاريخ تطور المجتمع العربي ، ومبدأ وعي الصلة بين ماضينا وحاضرنا من جهة ، وبين تراث الثقافة العربية وحاضرها من جهة اخرى ـ نقول : في ضوء هذين الميدانين الاساسيين ـ كما وصفناهما ـ نستطيع الآن ان نحدد الدواعي الواقعية التي تدعونا اليوم بكثير من الالحاح الى « رحلة » جديدة من الاستكشاف الشامل لتراثنا الثقافي ، ومن الاستيعاب النقدي لمختلف اشكاله ومحتوياته وقيمه .

ساكتفي من هذه الدواعي بذكر الامر الجوهري الحاسم فيها . وهذا يقتضي ان اعود قليلا الى طابع حركة التحرر العربية الذي وصلت اليه في مرحلتها الحاضرة . فقد رأينا هذه الحركة تبلغ الآن ذروة حدتها . ولذلك هي تتعرض لانواع جديدة من المقاومة تستخدم اسلحة لا تقل خطراً عن اسلحة الحرب العدوانية المادية التي تواجهها هذه الايام باقصى ضراوتها . وتتضافر في هذه المقاومة فصائل اكثر تنوعا اليوم منها قبل اليوم . وهذا امر طبيعي جداً بعد ان اتجه تطور المعركة التحررية ذلك الاتجاه الذي جعل منها معركة وطنية وطبقية ، وجعل منها جزءا عضويا من الحركة الثورية العالمية في معركتها الممتدة على مساحة العالم كله بين قوى التقدم والتحرر كلها وبين قوى الامبريالية والرجعية كلها .

قلت : هذا امر طبيعي جدا ، لان اتجاه تطور معركتنا نحو التحرر الوطني والاجتماعي معا ، قد خلق لها عدوا جديدا الى جانب اعدائها التقليديين من الامبرياليين والصهيونيين و « دولتهم » الغاصبة اسرائيل . هذا العدو الجديد عدو طبقي مباشر ، هو البرجوازية العربية الكبيرة ومن يتبعها ويرتبط بها من سائر القوى الرجعية العربية ، واللبنانية منها بخاصة . لقد تنوعت الاسلحة المعنوية التي تستخدمها فصائل المقاومة هذه ، مجتمعة ومنفردة ، في مواجهة الكفاح التحرري العربي . ولكن الاسلحة الفكرية و« الايديولوجية » تأتي في مقدمتها الآن . ولعل من اخبثها اثراً ما يروج له بعض المثقفين العرب المبشرين « بالايديولوجية » البرجوازية الرجعية ـ وفي لبنان بالاخص ـ من اسطورة الانقطاع والانفصام بين تراث ثقافي عربي « مضى زمنه » وبين ثقافتنا المعاصرة . ذلك ليقيموا الحجة ، امام تطلعات الجيل العربي الشاب ، على ان هذه التطلعات لن تجد لها اصداء واجوبة في الثقافة العربية الماضية ، وان مشكلات مجتمعنا المعاصرة لن نجد لها رابطا يربطها في تراثنا الفكري القديم ، فعلى هذا الجيل اذن ان يبحث في ثقافة العصر . وهم يعنون بها ـ طبعا ـ نوعا معينا من ثقافة المجتمع البرجوازي الغربي المعاصرة دون سواه ، ويعنون بالاخص تلك الاتجاهات العدمية الرائجة في بعض اوساط هذه الثقافة اليوم . وهم يخدعون هذا الجيل بمعادلة مفتعلة لا اساس واقعيا لها ، وهي زعم التلازم بين التقدم الذي يتسم به التكنيك الغربي وبين « الايديولوجية » البرجوازية الغربية ، وذلك للوصول الى هذه النتيجة : تقدم التكنيك يساوي ، في هذه المعادلة ، « تقدم » الايديولوجية .. فعلى الجيل العربي المعاصر اذن ان يتوجه الى الايديولوجية البرجوازية الغربية ، رغم ان هذه تعارض ايديولوجية القوى الاجتماعية الاساسية لحركة التحرر العربية معارضة جذرية ، بل تتناقض معها جوهريا وتناحريا ، في حين ان لا شيء من التعارض ولا التناقض بين القوى التحررية والتقدمية وبين التكنيك الغربي من حيث هو نتاج للتقدم العلمي . فقوى التحرر والتقدم العربية ، شأنها شأن سائر قوى التحرر والتقدم العالمية ، لا تعادي العلم الغربي ولا تعادي الثقافة العلمية الغربية ، بل هي تأخذ بكل ما هو مفيد منها لقضية تطورها وتقدمها . فالمبشرون عندنا اذن بـ « نظرية » الانقطاع ما بين ثقافتنا العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري ، حين يصطنعون تلك « المعادلة » الفاقدة لكل اساس منطقي واقعي ، لا يقصدون توجيه الجيل

العربي نحو التكنيك العلمي الغربي ، بل نحو الايديولوجية البرجوازية الغربية ، نحو تلك الانواع العدمية من ثقافة الغرب البرجوازي بخاصة ، والغرض الاساسي الذي يرمون اليه ابعاد هذا الجيل عن مشكلات بلاده ذات السمات والاتجاهات التي تحددها ظروف المعركة التحررية التقدمية القائمة الآن في بلاد العرب باقصى حدتها ، ويدخل في هذا الغرض الذي يرمون اليه مقاومة الدعوة التي تناضل الآن ايضا في سبيل تطوير ثقافتنا الوطنية العربية على اساس ارتباطها الحركي الواقعي بتاريخنا الحضاري وبالتراث الفكري لهذا التاريخ ، وهو الاساس الذي يمنح حركة التحرر والتقدم العربية ابعادها التاريخية الحضارية ويسلحها بسلاحها الفكري والايديولوجي التقدمي ، ويفعمها ثقة بقواها الاصيلة واصرارا على الصمود بوجه التحديات « الكوسموبوليتية » ويضفي على كفاحيتها روح التفاؤل التاريخي العلمي دون التفاؤل « الرومانطيقي » الوهمي .

وينبغي ان لا ننسى هنا ان اولئك « المبشرين » بفكرة القطيعة بين الثقافة العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري الحضاري ، اذ تدفعهم الى ذلك دوافع التبعية للايديولوجية البرجوازية الرجعية المعادية لحركة التحرر العربية ، هم مع ذلك يجدون الاساس النظري لتبرير موقفهم هذا ، وهو الاساس الذي يتجلى في تصورهم المثالي والميتافيزيقي عن مفهوم التراث الذي اوضحناه في ما سبق .

فاذا كنا نعارض موقفهم ذاته بكل ما يرمي اليه من اهداف غريبة عن اهداف شعبنا واهداف نضاله الوطني والثقافي ، فعلينا اذن ان نعارض في الوقت نفسه وبالقدر نفسه لا الدافع الطبقي لهذا الموقف وحسب ، بل اساسه النظري ذاك ايضا .

***

من هنا نعود الى سؤالنا السابق : اي الموقفين نختار في النظر الى تراثنا الثقافي ؟. هل نختار هذا الموقف الذي يقطع صلة حاضرنا بماضينا ويريد توجيه ثقافتنا الوطنية الى خارج تاريخنا وخارج معركتنا، معركة التحرر والتقدم .. أم نختار الموقف الآخر الذي يرى حاضرنا امتدادا حركيا تطوريا للماضي ، ويسعى الى اقامة الاساس الوطني التاريخي لحركة تطوير الثقافة الوطنية العربية باتجاه يضعها في قلب مشكلاتنا الاساسية الحاضرة ، وهي المشكلات التي تواجه شعبنا العربي في صراعه العارم على طريق التحرر الوطني والاجتماعي والفكري ؟.

يبدو لنا ان ليس لنا في المسألة خيار . فان مسألتنا هنا – كما ظهر لنا – واضحة . وهي بالتحديد : ان الموقف الاول موقف عدمي تجاه التراث ، وهو موقف يختاره وينشط للتبشير به اعداء قضيتنا القومية التحررية التقدمية . وذلك يؤكد – عن غير قصد – صحة الموضوعة القائلة بالارتباط العضوي بين النضال في سبيل ثقافة عربية اصيلة متطورة ومتحررة من الافكار والمفاهيم الرجعية وبين النضال في سبيل قضيتنا الوطنية التحررية . والنتيجة المنطقية لهذا كله اننا نرفض هذا الموقف العدمي من تراثنا . نرفضه وطنيا بقدر ما نرفض اساسه النظري علميا . يبقى الموقف الآخر : فقد رأينا انه الموقف الذي يتوافق كليا مع قضية كفاحنا الوطني بقدر ما يتوافق اساسه النظري عن مفهوم التراث مع النظرة العلمية لكل تراث فكري حضاري .

فيتعين ان ناخذ به في النظر الى تراثنا ، دون ان نجد في هذا الموقف ما يستدرجنا الى موقف عدمي آخر مقابل للموقف العدمي السابق ، بمعنى ان نرفض كل ما هو خارج ثقافتنا وخارج تراثنا وان نغلق الابواب والمنافذ دون ما هو تقدمي في الثقافات الاخرى ، ولا ما يستدرجنا – من جهة ثانية – الى الموقف الاقطاعي الرجعي الذي يدعو ، مع بعض رجال الدين المعادين للتقدم ، الى اعادة الماضي للحاضر ، أي اعادة ما هو في الماضي تعبير عن « ايديولوجية » الفئات الحاضرة المعادية طبقيا لمحتوى حركة القومية العربية في معركتها الجديدة ، متخذة من قضيته الحفاظ على التراث قناعا يخفي هذا العداء ..

— ٤ —

قد يبرز ، بعد هذا كله ، سؤال : اذن ، ماذا تعني بربط الحاضر بالماضي .. هل تعني ان نرجع بحاضرنا وقضاياه ومشكلاته الى القضايا والمشكلات نفسها التي ارتبط بها التراث في ظروف تختلف عن ظروف هذا الحاضر ؟. اذا كان الامر كذلك فهذا يعني اغتراب حاضرنا عن عصره .. هذا يعني الدعوة السابقة الذكر التي قلنا اننا نرفضها .

هذا السؤال يضعنا في قلب القضية التي نحن بصددها : قضية الاتجاه الذي نختار في الارتباط مع التراث ، وقضية الاسلوب الذي نختار لهذا الارتباط .

هناك اتجاهان في هذا الموضوع : اولهما ، يقدس الماضي لذاته، لانه الماضي وحسب . لذلك يأخذه باطلاقه ، يأخذه جملة واحدة بكل ما فيه من محتويات واشكال وقيم ، دون تمييز لما كان منها ذا حيوية فاعلة في حركة تطوره وصيرورته مما كان كابحا او عائقا لهذه الحركة التاريخية . والاتجاه الثاني اتجاه نقدي ثوري يعارض نزعة التقديس للماضي، بل ينظر اليه في ضوء القوانين العامة لحركة التطور التاريخي دون ان يتجاهل كون هذه القوانين تتجلى باشكال وظاهرات خاصة وفقا لخصائص المجتمع المعين في عصر معين وفي ظروف اجتماعية معينة . وبهذا القياس تجري عملية النقد للتراث ، اي عملية الاستكشاف والتقويم التي تعتمد النظر في المحتويات والظاهرات والاشكال التراثية على اساس رؤية كل منها في مكانه من حركة التطور والصيرورة ضمن الخصائص القومية التاريخية ذاتها .

وهذا الاتجاه الثاني هو الذي ناخذ به في سبيل ما يسمى بعملية احياء التراث . فالاحياء اذن – وفقا لاتجاهنا هذا – ليس احياء مطلقا. وبعبارة اكثر تحديدا : ليس احياء لكل شيء حتى ما هو ميت ، او ما قد اصبح ميتا . بمعنى ان الاحياء ليس عملية اصطناع وافتعال اعتباطية ، وليس هو – كذلك – هدفا بذاته ، وانما هو في آخر المطاف اعادة الاعتبار لما هو حي بالفعل من عناصر التراث ، لكي ندل على مكانه الواقعي والحقيقي من سيرة التطور ، ولكي نرفع عنه الاضطهاد التاريخي الذي اصابه في بعض ظروف الارهاب الفكري الذي مارسته في التاريخ العربي – الاسلامي ، وفي تاريخ الحركة الاستشراقية الغربية ، قوى رجعية مختلفة المقاصد والاتجاهات ، ثم لكي نجد فيه حلقة الصلة الضائعة او المطموسة بين الحاضر والماضي .

اما الاسلوب المتبع في عملية احياء التراث ، فهو يختلف كذلك وفقا لاختلاف الاتجاهين السابقين : فهناك الاسلوب الذي يتعامل مع التراث من وجهة نظر سلفية محض ، وهو أخذ التراث في مكانه السكوني الجامد . ومن شان هذا الاسلوب ان يكون الماضي نفسه مقياسا للحاضر ، بحيث يؤدي الامر الى نقل حالة السكون والجمود الى الحاضر واضفاء الروح السلفية عليه ، حتى تصبح العلاقة بين الماضي والحاضر علاقة ميتة ، ويصبح الحاضر نفسه عاجزا عن الارتباط بروح المعاصرة ، مقفرا موحشا لا تسكنه حوافز التخطي وتطلعات المستقبل . واخيرا : يؤدي هذا الاسلوب الى الوجهة نفسها التي يتوجه اليها الطرف الآخر من اليمين الرجعي المعادي لثقافتنا الوطنية وتراثنا الفكري وقضيتنا القومية التقدمية .

وهناك ، مقابل ذلك ، اسلوب النظر في التراث انطلاقا من الحاضر ، اي اعتبار الحاضر مقياسا للماضي . بمعنى ان قضايا حاضرنا ومشكلاته ومتطلباته الاساسية الملحة هي التي تدفعنا الى البحث في التراث لاكتشاف عناصر الاصالة فيه ، واكتشاف مدى حيوية هذه العناصر ومدى استمراريتها الحركية التي يمكن ان تتفاعل موضوعيا مع واقعنا الثوري الحاضر . وليس يقتصر مؤدى هذا الاسلوب على اثبات الاصالة لثقافتنا الوطنية العربية المعاصرة وحسب ، بحكم اكتشاف نقاط التفاعل الحي بينها وبين العناصر التراثية التقدمية ، بل يذهب بمؤداه الى تطوير تلك العناصر التراثية نفسها ، والى تطوير الثقافة الوطنية المعاصرة ضمن ارضيتها القومية التاريخية من جهة ، وضمن

توجهات واقعنا الثوري الحاضر من جهة ثانية ، وضمن حاجات هذا الواقع الثوري الى الالتحام مع الواقع الثوري العالمي والثقافات المعبرة عنه ، وفقا لجدلية التفاعل بين الداخلي والخارجي الذي قلنا من قبل ، انها تجري على اساس صهر الخارجي وتحويله الى ما يلائم قوانين حركة الداخلي نفسه ، كما حدث لثقافتنا العربية القديمة في تفاعلها مع ثقافات الشعوب الاخرى التي اتصلت بها حينذاك .

— ٥ —

وبعد ، فاني أوافق - سلفا - على الاعتراض الذي سيتوجه الي بأن هذه المقدمات لموضوعنا هنا قد استطالت كثيرا ، وانها اشتملت على استطرادات ربما رأى بعض القراء ان لا ضرورة لها . غير اني لا اوافق على أن هذه المقدمات وهذه الاستطرادات ليست ضرورية لمعالجة موضوع التراث ، سواء هنا في هذا البحث ام في معالجات اخرى لجانب آخر من التراث او اكثر من جانب . فنحن الآن في مرحلة ثورية بالفعل من تاريخ حركة التحرر العربية ، مرحلة تقع منها قضية التراث الفكري وقضية ارتباطه بثقافتنا الوطنية المعاصرة في موقع القضايا الاساسية نفسها التي يضعها امامنا واقعنا العربي العتيد لاعادة النظر فيها من جديد في ضوء تطورات الاحداث الجديدة المثيرة. واعني ، بخاصة ، هذه الاحداث التي بدأت بهزة الخامس من حزيران ١٩٦٧ . فالهزة هذه كانت من قوة الاثر وعمقه في وعي الشعب العربي، ولا سيما وعي المثقفين التقدميين والوطنيين ، بحيث اكتسحت الكثير من القيم والمفاهيم والنظريات والمقررات الفكرية السابقة ، وحفزت الكثيرين الى اعادة النظر في هذه جميعا . مضافا الى ان القوى اليمينية المعادية لاتجاه تطور الحركة التحررية العربية قد استغلت هذا الفعل العميق الذي فعلته الهزة لتنفذ منه الى التشكيك حتى بالقيم الحضارية الاصيلة للتراث العربي ، وحتى بقابلية الشعب العربي نفسه للتكون والتطور الحضاريين .

من هنا تأتي الاهمية البالغة ، في هذه المرحلة ، لقضية التراث ، اي للنظر في هذه القضية على اسس جديدة واضحة ، اسس تتصل بهذا الواقع العربي الجديد اتصالا منظورا اليه برؤية واقعية ثورية .

صحيح ان قضية احياء التراث العربي وما يستتبعها من مواقف مختلفة حيال هذا التراث ، قضية قديمة رافقت نشأتها نشأة النهضة العربية الحديثة من نحو قرن .. رافقتها فكرة ونشاطا عمليا معا ، ولكن القضية هذه اتخذت في مجال تطورها ، طوال المراحل السابقة ، اتجاهات عدة . غير انها بقيت في الغالب اسيرة اتجاهين سائدين ، هما : الاتجاه السلفي القائم على تقديس الماضي كله لذاته ، يقابله الاتجاه العدمي القائم على رفض الماضي كله لذاته ايضا . وكلاهما اتجاه قائم على خطأ . وقد حان الوقت لتدارك هذا الخطأ في كلا جانبيه . وليس ممكنا تداركه الا بوضع الاسس العامة - بأقل تقدير - للاتجاه الصحيح في احياء التراث . ولست ازعم - بالطبع - انني وضعت هذه الاسس بالفعل في المقدمات السابقة ، ولا يجدر لي ان ازعم ذلك . ولكنها محاولة جد متواضعة لرسم بعض الخطوط الاولية والملامح العامة التي اراها تنسجم مع واقعنا العربي الثوري العتيد .

— ٦ —

اراني - بعد هذه المقدمات كلها - مضطرا الى الالتزام بها عمليا في ما بقي عليّ ان اعالجه من الموضوع الاساسي لهذا المقال ، اعني الموقف من تراثنا الديني والفلسفي . وهو - في الواقع - موضوع ليس لديّ من عدته الكافية سوى عنصر المغامرة .. لانه موضوع يتطلب خوضه الاختصاص الكلي اولا ، ويتطلب ثانيا الاحاطة الشاملة بمختلف جوانبه وبمختلف ظاهراته . وهذا ما يحتاج - عدا العدة الاختصاصية الكافية - الى مجال اوسع جدا من مجال بحث او مقال في حدودهما المقررة من المجلة . من هنا كانت « المغامرة » ..

***

.. ولنبدأ بالجانب الديني من تراث الفكر العربي . فكيف ينبغي ان يكون الموقف من هذا الجانب التراثي الضخم ، حسب المنهج الذي التزمناه في ما سبق ؟.

انه لبديهي ، طبعا ، اننا نتكلم على ما يتجسد به هذا الجانب من تراثنا الفكري الحضاري ، وهو : الاسلام . ولكن ، قبل البدء هنا، ينبغي ايضاح بعض الامور :

اولا ، ان الكلام على الاسلام من وجهته الايمانية الصرف لا تدخل في موضوع هذه المعالجة. فان الانطلاق من هذه الوجهة يعين الموقف من الاسلام على اساس آخر لا علاقة له بالاساس الذي يبنى عليه الموقف من التراث الفكري بوصف كونه تراث أمة او شعب او قوم ، في حين ان النظر الى الدين من وجهة كونه دينا وحسب ، من شأنه ان ينفي الصفة التراثية عنه .

ثانيا ، انه بالرغم من ان للاسلام وجهه الايماني الكلي العام الذي تقدم به الى الناس بوصف كونه وحيا آلهيا يحمل اليهم حقيقة كلية شاملة لا تختص بناس دون ناس ولا بقوم دون قوم - بالرغم من ذلك، يبقى هناك واقع آخر اعتقد ان ليس ينكره حتى اشد الناس ايمانا بالاسلام من حيث هو دين وحسب . وذلك واقع تاريخي موضوعي لا تغير شيئا من واقعيته التاريخية الموضوعية ارادة احد . اعني به كون الاسلام ذا صفة تراثية عربية أضفاها عليه كونه وضع الاساس لنهضة الفكر العربي ، بل الثقافة العربية بمعناها الاشمل ، وانه كان منطلقا لمختلف القضايا والمشكلات التي حركت الفكر العربي الى اعمال النظر فيها ، والى الصراع الهائل الذي حدث منذ اواسط القرن الاول للهجرة ، بل منذ وفاة النبي ، في طريقة النظر اليها وفي سبيل الحلول النظرية والعملية لها . ومن هنا يصح لنا القول بأن مختلف المعالجات الفكرية لمختلف تلك القضايا والمشكلات التي اثارها الاسلام ، عقيدة وشريعة ونظاما سياسيا ، هي ذاتها تؤلف لا قاعدة التراث الفكري العربي وحسب ، بل تؤلف كذلك حتى بنيته الداخلية . فيكون الاسلام بذلك اصلا أول اساسيا من اصول هذا التراث . وهذا الاعتبار يحدد منذ الآن طبيعة الموقف العلمي السليم من التراث العربي في الدين ، أي الاسلام .

ثالثا ، اننا ننطلق في موضوعنا ، لتحديد هذا الموقف ، من وجهة كون الاسلام يتصل ايضا بالواقع الاجتماعي والتاريخي الذي انبثق في ارضه . فهو قد اشتمل على شريعة تضع اسسا معينة لنظام اجتماعي ارتبط من حيث نشوءه ، موضوعيا وتاريخيا ، بالبيئة العربية في مرحلتها الجاهلية ، وارتبط الكثير من معالم هذا النظام بظاهرات اجتماعية معينة قائمة في تلك البيئة العربية عصر ظهوره ، فأقر منها ما أقره ، والغى منها ما كان جديرا بالالغاء ، وشرع بديلا عنه ما كانت تستلزمه دواعي التطور التاريخي التي رافقت ظهور الاسلام .

رابعا ، يضاف الى ذلك كله ان الاسلام ، بكونه انبثق في البيئة العربية بلغة هذه البيئة ، وبالصور الحسية والذهنية التي يتصور بها أهل هذه البيئة اشياء الكون والطبيعة ، وبالمفاهيم الانسانية والكونية التي تستطيع عقولهم التعامل معها حينذاك ، وبكونه اضاف الى اشكال بيانهم الفني السائدة يومئذ شكلا بيانيا جديدا رفيعا وعظيما جدا - نقول : ان الاسلام بكونه كذلك ايضا قد اكتسب صفته التراثية الاخرى بالنسبة لتراث الثقافة العربية بعامة ، ولتراث الفكر العربي بخاصة .

***

من هذه المنطلقات يمكن ان يتحدد الموقف حيال التراث الديني الخاص بتاريخنا الحضاري . فالاسلام - اذا نظرنا اليه انطلاقا من كل ذلك - كان الموقف منه كما يكون الموقف من اية ظاهرة اجتماعية تاريخية جديدة تحمل الى مجتمعها والى المجتمعات الاخرى التي يمكن ان تتفاعل معه ، لا حاجات التغيير التي انضجتها الظروف الخاصة وحسب ، بل تحمل كذلك وسائل التغيير هذا ضمن حركة التطور والصيرورة التاريخية وفق قوانينها الموضوعية العامة ، ووفق تجليات

هذه القوانين في خصائص المكان والزمان المعينين . كذلك شأن الاسلام . فهو ايضا ، من حيث المكان والزمان اللذين انبثق فيهما ، ظاهرة اجتماعية وتاريخية هامة حتى من وجهته الايمانية ، اذ ظهر في مجتمع عربي كان في جاهليته الاخيرة يتطور باتجاه التغير في كثير من أسس العلاقات الاجتماعية السائدة فيه ، انطلاقا من تلك التغيرات التي كانت تبدو معالمها ، شيئا فشيئا ، في سماته الاقتصادية الغالبة . اذ كان تطور الاقتصاد التجاري يتجه الى احداث تطور مطابق له تقريبا في نوعية تقسيم العمل بين فئات هذا المجتمع ، وكان هذا التطور الاخير يحمل علامات واضحة على ان مجتمع الجاهلية في شبه جزيرة العرب قد أخذ يتجه حينذاك ، تدريجا ، الى التخلص من ظاهرة الاقتصاد الطبيعي لتحل محلها ظاهرة الاقتصاد البضاعي . وذلك بفضل التأثيرات العميقة التي كان يحدثها في نشاط السكان نشاط الطرق التجارية الرئيسية الواصلة اطراف شبه الجزيرة بعضها ببعض من جهة ، والواصلة عالمها الداخلي بمعظم بلدان العالم الخارجي المتحضر آنذاك من جهة اخرى .

ففي هذا المجال كان قد نشأ في الفترة الاخيرة من الجاهلية انقسام واضح في العمل ، اذ انضم الى العمل في التجارة اعداد ضخمة من أهل الجزيرة بينهم ملاك القوافل ، أي وسائل النقل ، وملاك الاموال الموظفة في التجارة ، وبينهم من يملكون رؤوس الاموال التجارية ووسائل النقل معا ، وبينهم الاجراء الذين يرافقون القوافل في خدمة ملاكها ، او الذين يتولون حماية هذه القوافل على مدى الطرق التي تمر بها من الجنوب الى الشمال وبالعكس ، وبينهم من يستقبلونها في المحطات الرئيسية ويتعاملون معها ويقدمون لها الخدمات الضرورية الخ .. وكان هذا النشاط يؤدي الى تفاوت بارز في الحالة المادية بين الملاك والاجراء ، اذ كانت تتركز ملكية القوافل ورؤوس الاموال التجارية في فئة محدودة ، على حين يتحول صغار المساهمين في هذه العمليات التجارية الى اجراء فقط .

ومن جهة اخرى ادى النشاط التجاري هذا الى ازدهار بعض المدن ، وفي طليعتها مكة ، التي اصبحت ملتقى مركزيا لهذا النشاط ، فبرزت فيها ، بوضوح ، ظاهرة التفاوت الكبير نسبيا في الوضع المادي والمعيشي رافقه ونشأ عنه تمايز اجتماعي واضح كذلك .

ومن جهة ثالثة اخذت تظهر ملكية العبيد في اوساط المدن ، ولا سيما مكة منها ، بفضل الصلات التجارية الخارجية نفسها ، اذ كان العبيد جزءا من البضائع التجارية ، فاستملك اغنياء مكة قسما من هذه « البضاعة » (العبيد) وجعلوا يشغلونهم في خدمة منازلهم ومتاجرهم. على ان بعض العبيد المستجلبين من البلدان الاجنبية كانوا يحسنون بعض الصناعات الحرفية فأخذوا يمارسون هذه الصناعات في مكة ، وبذلك ظهرت بداية الانتاج الحرفي بشكله الجنيني .

ومن جهة رابعة كان يتطور في تلك الفترة فرعان من الانتاج : الزراعة ، وتربية الماشية . اما الزراعة فكان تطورها في الجنوب (اليمن ، مثلا) تطورا له تاريخ عريق ، ولكن تطورها في الشمال بخاصة (الطائف) قد ارتبط بتطور العلاقات التجارية نفسها في مكة ، اذ اخذ اغنياؤها يوظفون جزءا من مرابحهم الكبيرة من التجارة باستملاك الارض الزراعية واستثمارها وتشغيل قسم من عبيدهم في هذا الاستثمار .

وبقدر ما كان يبرز التفاوت بين ملاك القوافل ورؤوس الاموال التجارية والارض الزراعية والعبيد وبين سائر السكان المعدمين والفقراء والاجراء وصغار التجار ، كان يبرز نوع جديد آخر من استثمار الناس غير الملاك ، هو الربا . فقد كان هؤلاء مضطرين الى تسليف المال من الاغنياء لسد حاجاتهم الاولية للعيش لقاء فوائد فاحشة كانت تزيد ظاهرة التفاوت والتمايز بين السكان عمقا ورسوخا .

ومثل هذا النوع من التفاوت والتمايز كان يظهر جديدا ايضا في العلاقات القبلية نفسها خارج المدن ، اذ كان رؤساء القبائل ، بفضل صلاتهم مع أصحاب القوافل على الطرق التجارية ، والتزامهم حماية هذه القوافل ، يكسبون الاموال النقدية ، ويقتنون البضائع الثمينة والمقتنيات المنزلية النفيسة المصنوعة في فارس او بلاد الروم او الهند ويختصون بها انفسهم واقرباءهم ، واخذوا بذلك يتميزون عن افراد قبائلهم لا بطرق المعيشة وحسب ، بل يتميزون كذلك بملكيات الماشية وبالسيطرة على المراعي الخاصة بماشيتهم ، وباختيار الاماكن الممتازة ، نسبيا ، لمضرب خيامهم فيها ، وايجاد نوع من العزلة الاجتماعية عن فقراء القبيلة او العشيرة ، والتفرد بالسلطة في اعلان الغزو او عقد الصلح او التحالف او ما شابه ذلك لممارسة السيطرة شبه المطلقة على القبيلة .

وقد أدت هذه المظاهر المتعددة مجتمعة الى تطور هام في أسس العلاقات الاجتماعية في مكانها المركزي الذي هو مكة . فهنا اخذ هذا التراكم الكمي للظاهرات الجديدة يتجه الى تحول نوعي في التركيب الاجتماعي ، فاذا بنا نرى الانقسام الطبقي يتخذ شكله الواضح في مجتمع مكة ، ويقيم مؤسسته السياسية والحقوقية ـ بأبسط اشكالها ـ لحماية امتيازات الطبقة الجديدة السائدة : طبقة الاغنياء ، اشراف قريش ، ذوي الاموال النقدية والملكيات الخاصة . ومن هنا كانت « دار الندوة » ، دار قصي بن كلاب ، هي الشكل الاولي الجنيني للدولة في المجتمع العربي ، أي دولة الطبقة السائدة ..

ـ ٧ ـ

كانت هذه الملامح العامة لتطور العلاقات المادية والاجتماعية للمجتمع العربي الجاهلي ، تؤذن بضرورة التعبير عنها بأشكال التعبير غير المباشرة .. وهذه الاشكال هي التي تظهر عادة في الفن والادب ، او في الدين والفلسفة ، او في الامثال والحكم ، او في المؤسسات الحكومية والسياسية ، او في الاساطير والحكايات الشعبية وما فيها من صور ملحمية خارقة . فهذه كلها ، على تفاوت كبير بينها في درجات التعبير والتركيب ، لا تنشأ خارج الواقع المادي والاجتماعي ، وان كانت تبتعد بعد نشوئها وفي سياق تطورها بعيدة عن هذا الواقع ، وانما هي تنشأ في الاصل تلبية لحاجاته في وقت من اوقات كينونته ، او في مرحلة من مراحل صيرورته ، ثم هي ـ بعد ـ تتخذ طريق تطورها مستقلة عنه ، ولكن استقلالها يبقى نسبيا غير مطلق .

ولقد كان للمجتمع العربي في جاهليته الاخيرة تلك ، وفي القرن السادس الميلادي بالتحديد ، تصوراته الجديدة عن علاقات الانسان بالكون والطبيعة والانسان الآخر ، تصوراته الحسية الواقعية ، وتصوراته الغيبية الاسطورية و « الخوارقية » ، نابعة كلها من واقعه المادي والاجتماعي نفسه ، وان اختلف مدى تطابق كل منها مع هذا الواقع باختلاف التطور المستقل نسبيا لهذا النوع من التصورات عن ذلك . فالشعر الجاهلي ، مثلا ، كان تطوره اعلى من مدى التطور الذي كان قد بلغه الواقع الاجتماعي لمجتمع الجاهلية الاخيرة . وقد يكون لذلك سببان : احدهما ، كون الشعر العربي لم يصبه الانقطاع التاريخي الذي اصاب الواقع الاجتماعي العربي بعد احداث الخراب والحروب التي قضت على مؤسساته الحضارية القديمة في اليمن . وثانيهما ، كون الشعر ، من حيث طبيعته الفنية ، اكثر قابلية للتطور المستقل عن واقعه الاجتماعي والتاريخي . وليس لنا ان نسترسل هنا في مناقشة هذا الامر الخارج عن موضوعنا . اما التصورات الدينية فقد كانت تتطور في مجتمع الجاهلية ذاك ببطء . ولكن لا يسعنا الا ان نلحظ علامات

تطورها في النصف الاخير من القرن السادس على نحو نستخلص منه ان التغيرات التي اخذت تظهر في العلاقات الاجتماعية الجاهلية في تلك الفترة ، كما رسمنا ملامحها العامة سابقا ، قد استتبعت تغيرا في تصور الحاجات الانسانية لدى السكان الذين اصابتهم العلاقات الاجتماعية الجديدة الناشئة بأذى شديد ، اذ كان من اظهر نتاج هذه العلاقات فداحة التفاوت والتمايز بين فريق الاغنياء القلة وسائر السكان الفقراء . فكان الشقاء المادي يحتاج الى التعبير عن نفسه بأمل ما ، ولم تكن للامل آفاق غير آفاق الغيب ، ولم يكن للوثنية الجاهلية الساذجة من الآفاق الغيبية ما يعطي أملا واضح المعالم ، ولم يكن لليهودية والمسيحية غير وجود محدود في بعض بيئات شبه الجزيرة ، واذا كانت لبعض مظاهر العبادة المجوسية آثار هنا وهناك ترتبط ببعض الظواهر الطبيعية فان هذه لم تكن تلبي سوى تطلعات آنية لا تحل شيئا من مشكلة الشقاء المادي . من هنا رأينا في بعض اوساط الجزيرة حينذاك نهوض تيار « الحنفاء » بما كان يحمله من تطلعات ايمانية تستجيب ، بغير وضوح ، الى رغبة البحث عن افق ما وراء الجدار المسدود .

كان هناك ، اذن ، تطلع خفي في وعي مبهم عند الذين يكابدون اذى الجانب السلبي من تطور العلاقات الاجتماعية الناشئة .. كان ذلك تطلعا يبحث عن شيء ما يلبي الحاجة الى حل لمشكلة شقائهم المادي ، او الى امل بهذا الحل .

اما اغنياء مكة ، اعضاء « دار الندوة » ، من حيث هم يمثلون القمة الاجتماعية التي اضفت عليها العلاقات الطبقية المستجدة مكانة الطبقة السائدة في هذا المجتمع ، فقد وجدت في التقاليد الدينية الوثنية الموروثة ، وفي مكانة الكعبة بمكة من هذه التقاليد ، سلاحا آخر هاما لتركيز سيطرتها ونوفير القداسة الدينية لهذه السيطرة، واستغلال ذلك كله لاستدرار المرابح من التجمعات الموسمية للحج في الاشهر الحرم . فكان الدين هنا كذلك تعبيرا آخر عن حاجة فئة اخرى ، وكان تعبيرا طبقيا هنا ايضا ، ولكن لسنا ننسى انه هنا وهناك معا تعبير غير مباشر ، بينه وبين « خلفيته » الاجتماعية الطبقية صلة خفية ، غير انها صلة واقعية موضوعية ، بمعنى ان ادراكها ورؤيتها ليسا شرطا لوجودها .

— ٨ —

في أرض هذا الواقع الاجتماعي والتاريخي ظهر الاسلام . فكان تلبية صارخة لحاجات هذا الواقع ، تلبية ذات طبيعة مركبة من دين وشريعة ، من عقيدة ايمانية غيبية ونظام اجتماعي واقعي ملائم لحاجات التطور الموضوعية في عصره ظهرت لا لكي يلبيها وحسب ، بل ليطورها كذلك ، ثم ليتخطى بعضها في اطار من الصيرورة اوسع من الاطار الذي كان يحتويها عند انبثاق الدعوة الاسلامية . لقد اجتمعت في الدين الجديد « ميتافيزيقاه » وواقعيته في نطاق من وحدة طبيعته المركبة هذه .

ولعل الظاهرة الاولى لواقعية الاسلام كونه جمع في نظامه الايماني ونظامه التشريعي كليهما بين التعبير عن تطلعات الفقراء والتعبير عن الحتميات التاريخية التي اقتضاها تطور العلاقات الاجتماعية الناشئة في مجتمع الجاهلية والتي كانت تبلورت في مجتمعات اخرى حينذاك بأشكال اعلى من اشكالها الجاهلية (في الامبراطورية البيزنطية وفارس مثلا) . ذلك بأن الاسلام :

اولا ، جاء بما يعكس الحاجة الى التخفيف من الشقاء المادي الذي كان يعانيه الفقراء والمستضعفون . وقد ظهر ذلك في نوعين من التخفيف : نوع معنوي غيبي يتمثل بالوعود الآهلة في ما وراء الحياة على الارض ، أي بفكرة الخلود الاخروي . ونوع مادي ارضي يتمثل بالتشريعات العملية التي تقضي — مثلا — بتحريم الربا والاحتكار ووأد البنات ، وبالغاء انواع من الزواج كانت في الجاهلية شكلا من اشكال القسر والظلم للمرأة وجعل الزواج عقدا رضائيا اختياريا بين المرأة والرجل بحيث يكون عقد الزواج لاغيا اذا رافقه اكراه لواحد منهما او كليهما الخ ... هذا كله يعني ان الاسلام لا يدعو الى التعويض عن فقدان العدالة على الارض بالعدالة في الآخرة دون الدعوة الى تحقيق نوع من العدالة الدنيوية له طابعه التاريخي ، كما رأينا .

ثانيا ، ومن جهة اخرى ، اقر الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . اذ كانت هذه الملكية في طور التنامي في مجتمع الجاهلية كما رأينا في كلام سابق . وفي طور المرحلة الافطاعية المتداخلة مع مرحلة العبودية في بعض المجتمعات الاخرى عند ظهور الاسلام . وبذلك اقر الاسلام نوع العلاقات الاجتماعية التي تنشأ عن الملكية الخاصة .

وليس من شك ان هذه التشريعات ، بكلا وجهيها ، كانت استجابة واقعية وتقدمية متوافقة مع ضرورات التطور التاريخية في العصر الذي كانت فيه الملكية الخاصة تمثل شكلا اعلى من العلاقات الاجتماعية السابقة لها ، كما انها كانت يومئذ من دوافع التطور ، في حين اصبحت الآن من العوائق القائمة بوجه التطور والتقدم .

***

على ان الموقف من الاسلام ، من حيث هو تراث ، وفقا للمنطلقات التي حددناها سابقا ، يستلزم النظر في بعض جوانبه الاخرى الهامة التي لم تكن استجابة للواقع القائم يومئذ وحسب ، بل دافعة لتطوير هذا الواقع باتجاه تلك الحركة التاريخية التي خرجت بالعرب من ظروف جاهليتهم ومن شبه جزيرتهم الى الانتشار في بقاع فسيحة من العالم ضمن ظروف جديدة والى انشاء حضارة كدست للبشرية تجارب جديدة في سبيل تطورها اللاحق .

ففكرة التوحيد ، مثلا، اذا لم نقصر النظر فيها على جانبها الايماني الالهي الذي ظهرت به في الاسلام ، والذي قلنا — من قبل — انه لا يدخل في موضوعنا ، قد نرى فيها مضمونا اجتماعيا يتصل بواقع المجتمع العربي الجاهلي من جهة ، وبحاجة هذا الواقع الى التغيير نحو التطور الى الارقى ، من جهة ثانية . فلعل الفكرة بصورتها الايمانية كانت تتضمن نوعا من الانعكاس غير المباشر لما كان يعتمل في داخل ذلك المجتمع من تطلعات خلقتها التغيرات الناشئة في مجال العلاقات الاجتماعية الجديدة على نحو ما وصفناها سابقا . نقصد هنا ان تلك التغيرات كانت عواملها الداخلية ، وعواملها الخارجية كذلك (الاتصال بالعالم الخارجي بوساطة الطرق التجارية) تدفعها الى النمو من الداخل الى حد كان يؤذن ، قبيل ظهور الاسلام ، باقتراب الزمن الذي يصبح فيه تعدد هذا المجتمع في اطارات قبلية ضيقة محدودة بانتماءات الانساب وعصبياتها ، امرا لا يمكن استمراره مع نمو تلك التغيرات في مجال تقسيم العمل الذي ادى الى انقسامات طبقية في المدن وشبه طبقية في البادية ، بحيث يصح القول ان هذا التعدد قد داخلته تناقضات جديدة في داخل كل اطار قبلي تتمثل بتلك المعالم الجديدة من التمايز بين مصالح رؤساء القبائل وامتيازاتهم وبين مصالح افرادها، الى جانب التناقضات التقليدية التنازعية بين الاطارات القبلية بعضها مع بعض . ولكن لا نستطيع ان نزعم ان التناقضات الجديدة هذه اصبحت هي الرئيسة هنا . ومعنى كل ذلك ان هذا التعدد في مجتمع الجاهلية كان يحمل في داخله عوامل التفجير لاطاراته ، اي للوحدات القبلية المنغلقة ، ليحل محلها اطار اجتماعي واسع متوحد في سبيل كينونة مجتمع يقوم فيه الانتماء على اساس جديد يتلاءم مع العلاقات الاجتماعية الناشئة النامية في تلك الفترة التاريخية التي كانت تقترب من موعد ظهور الاسلام .

لقد كانت هناك اذن تطلعات جنينية مبهمة غير واعية الى توحيدية قائمة على ارض هذا المجتمع وفي حياته الواقعية، فجاءت فكرة التوحيد في الاسلام معبرة حتى بمفهومها الايماني الالهي عن اصداء بعيدة لهذه التطلعات . ولكن الاسلام اضاف الى هذا التعبير البعيد غير المباشر ، تعبيرات اخرى واقعية عملية مباشرة . وذلك بما وجه في تعاليمه من

توجيهات معارضة بل مكافحة للعصبيات القبلية ، وبمحاولته هدم رابطة الدم والنسب واقامة رابطة اخرى ذات شمول ، فكانت هـذه الرابطة بشكل عقيدة يحمل مضمونا اجتماعيا عززه بعدة تشريعات لهـا صيغة حركية عملية . منها ـ مثلا ـ ابطال شكل الصراع السائد في الاطارات القبلية ، القائم على الغزو ، امـا قصدا للثأر الفردي والقبلي ، أو انتزاعا لاماكن السقي والرعي ، لاحلال شكل للصراع محل ذاك يتجاوز تلك الاطارات المتعددة الضيقة ويمزقها . هو الصراع الجامع الموحد ، هو الجهاد العام . وهذا الشكل الجديد لفكرة الصراع ، بالرغم من انه اغرق الى الاعماق نوع الصراع الناشيء عـن العلاقات الاجتماعيـة الجديدة النامية ، كان له فعلـه التاريخي الضخم حين تحول الـى مضمون عملي بما انتهى اليه من تفاعـل حضاري واسع وعميق بيـن المجتمع العربي وتطلعاته الجديدة وبين المجتمعات الاخـرى ومكتسباتها الحضارية .

ونذكر ايضا بهذا الصدد أن الاسلام ، فـي سبيل تجاوز الاطارات القبلية وايجاد الاطار العام التوحيدي ، تجاوز كذلك اعراف النظـام القبلي وتقاليده التي كانت تقوم مقام القانون ، وكانت في الوقت نفسه « تكريسا » لظاهرة التعدد المغلق في وحـدات المجتمع ، ولظاهـرة الرفض لكل سلطة خارج سلطة القبيلة الواحدة . تجاوز الاسلام تلـك الاعراف والتقاليد الفئوية التجزيئية ليجعل من شريعته القانون العـام للمجتمع المتوحد كله ، ومن سلطته العليا البديل الاعم القائم فوق كـل سلطة ، بل الرافض لكل سلطة اخرى . ومـن المفهوم الديني لهـذا القانون العام ولهذه السلطة العليا انبثق مفهوم جديد للدولة جـاء ـ من حيث مضمونه العملي ـ تطويرا للمفهوم الجنيني للدولة الـذي نشأ بمكة ، قبيل الاسلام ، بنشوء « دار الندوة » . وسنرى كيف تطور هذا المفهوم في عهود الاسلام اللاحقة .

يستطيع الباحث ان يجري في هذا السياق الى مدى بعيد جـدا في رصد مثل هذه الجوانب من الاسلام وفـي رؤية الاصداء الاجتماعية والتاريخية التي تنعكس فيها معبرة بذلك عـن العلاقة الواقعية بين ظاهراته الدينية وحركة التطور الاجتماعي والتاريخي لعصر ظهوره .

من هنا يمكن القول الآن ان الموقف من هذا التراث اذا انطلق مـن الحاضر الى الماضي يقتضي ان يتجه النظر فيه الى ملاحظة هذه العلاقة الواقعية الموضوعية ، لكي يتاح لنا ان نبصر للحاضر ، في ضوء هـذه العلاقة ، ما تستلزمه ضرورات التفاعل بينه وبين الماضي من جهة ، وما تستلزمه حاجات التطور في الحاضر من جهة اخرى . فان النظرة الـى الاسلام من هذه الناحية تنفي أي تناقض بين ايمان المسلم وبين تطلعاته نحو التحرر الاجتماعي والتقدم بمفهومها المعاصر . ولكن هناك ايمـان المسلم الاقطاعي وايمان المسلم الرأسمالي اللذين يعاديان حركـة التحرر والتقدم ، فهما لذلك يبحثان في الاسلام عن النواحي التي يفسرانها بما يضفي على ايمانهما طابعا طبقيا معاديا لروح التحرر والتقدم . من هنا ينبغي التفريق بيـن تفسيرين متناقضين حتـى للجانب الواحـد مـن الاسلام ، كالملكية الخاصة مثلا . فالاقطاعي والرأسمالي يجد ان فيهـا قاعدة جامدة لا تتحرك مع تطور ظروف التاريخ البشري . فـي حين ان روح التشريع الاسلامي وقواعده العامة تعارض هـذه النظرة الجامدة . وسنرى ، بعد قليل ، كيف فهم الخلفاء الراشدون وسائـر الصحابة ، باجتهاداتهم في التشريع الاسلامي ، روح هذا التشريع من حيث مرونته وقابليته للتطبيق وفق الاوجه الملائمة للمصلحة العامة .

ان المصلحة العامة هذه هي القاعدة الاساسية الاعم في الشريعة . ولكن الاسلام نفسه لم يقيد المسلمين بمقياس واحـد جاهـز محدد يستخدم في مختلف العصور وفي مختلف ظروف التطـور التاريخي ، وانما ترك للمسلمين انفسهم تحديـد المقياس حسب المفاهيم المتغيرة المتطورة لهذه المصلحة العامة . وبهذا يمكن ان نرى ما كان يعد تقدميا في القرن السابع الميلادي وفق المصلحة العامة ، يعد في القرن العشرين سلاحا لاعداء التحرر والتقدم بقياسهم المصلحة العامة علـى مصالحهم الخاصة .

.. هل التراث العربي من الاسلام يقتصر عـلى موضوعات الاسلام ذاتها بذاتها ، أي بما اشتملت عليه من نظام للعقيدة ونظام للتشريع ، مجردة من علاقتها بالتطبيق العملي ، ومن علاقتها بنشاط الفكر العربي في مجالها التطبيقي ؟.

اعتقد ان الاجابة عن هـذا السؤال تحتـل مركزا رئيسيا فـي موضوعنا . والواقع ان حاصل هاتين العلاقتين يؤلف تراثـا عربيـا ، حضاريا وفكريا ، قائما بذاته ، وان لـم يكـن مستقلا عن مصدره : الاسلام . فهذا التراث الآخـر يثبت اصالته ايضا ، بمعنى أن لـه خصائصه المتميزة المستفادة من ارتباطه بالخصائص التاريخية لحركـة تطور المجتمع العربي بعد الاسلام . والنظر فـي هذا التراث ، وفـق المنهج الذي نلتزمه ، ينطلق ايضا من النظر في حاضرنا نفسه .

وسأحاول الآن ، ان ارسم بعض الملامح الرئيسية لهذا التراث من جانبه التطبيقي العملي ، أي ما يتصل منه بالطريقة او الطرق التـي مارسها اولئك الذين سلموا قيادة العملية التطبيقية بعـد عهد النبي في نشاطهم الخاص بهذا المجال ، وفي فهمهم للقوانين العامـة للاسلام من نصوصها ومصادرها الرئيسية .

***

اول ما يلفت نظر الباحث هنا موقف اولئك القادة تجاه الشريعـة الاسلامية . فكيف كان هذا الموقف ؟.

تدل الشواهد التاريخية ان الكثرة منهم استطاعت ان تضع فارقا بين اصول العقيدة وروح الشريعة . فنظرت الى الاولى نظرتها الـى حقيقة مطلقة لا تقبل المساس بها بوجه . ونظرت الى الثانية نظرتها الى قوانين عامة واقعية مرنة قابلة للتطبيق بهـذا الوجه او ذاك وفـق مقتضيات المصلحة العامة . على ان هذه المصلحة العامة لم تكن تخضع لمقياس محدد ، بل قد اختلفت مقاييسها باختلاف الظروف التاريخيـة المرحلية ، وباختلاف طبيعة النظام السياسي السائد في هـذه المرحلة وتلك ، وباختلاف « الايديولوجيات » الطبقية للذيـن يتصدون لتطبيق الشريعة في مجال القضاء والفتيا او مجـال الحكم او مجال الادارة . ولكن مهما اختلفت الظروف والمراحل التاريخية فان المصلحة العامـة كانت تفهم في المجتمع العربي ـ الاسلامي الطبقي بانها مصلحة الطبقات السائدة .

كان الخليفة الراشدي الثاني ، عمر بـن الخطاب ، مـن ذوي المبادرات الاولى في هذا الموقف من الشريعة . فنحن نعرف فـي سيرة هذا الخليفة ، اثناء توليه مقاليد الخلافة ، كثيرا من الشواهد تـدل على فهمه لواقعية التشريع الاسلامي ومرونته وارتباطه بظروف الواقـع المتحرك المتطور . وهذه الشواهد مستفادة من واقعات اجتهد فيها عمر في تطبيق الشريعة ، متصرفا فيها برأيه تصرفا يحدد موقفـه بوضوح ، وينبيء بما قلناه عن ان نظرتهم الى الشريعة تختلف عـن نظرتهم الـى اصول العقيدة . فليست هي ـ أي الشريعة ـ عندهم حقيقة مطلقـة لا تقبل التصرف بها فهما وتطبيقا وتطويرا . فانه من المعروف أن عمـر منع الزكاة عن المؤلفة قلوبهم ، ومنع التسوية بيـن المهاجرين والانصار في تقسيم العطاء ، وحرّم متعة الحج ومتعة الزواج (الزواج المؤقت) . وهذه كلها احكام شرعت في عهد النبي ، أي انه كانت لها صفة الشريعة دون شك . بل لقد استعمل عمر رأيه واجتهاده حتى فـي التشريعات التي ورد النص الصريح عليها في القرآن الكريم ، كمنعه قطع يد السارق في ايام المجاعة . فهل يقال هنا ان عمر خالف الشريعة ؟. لم يقل احد بذلك لا في عهده ولا في العهود اللاحقة له . بـل يبدو ان موقفه ذاك لم يكن مبادرة فردية خاصة به لا تحمل دلالة عامة ، وانما الامر علـى العكس ، بمعنى ان هذا الموقف كان ـ كما هو الملحوظ ـ قائما على مبدأ من المبادىء المسلم بها عند الصحابة بوجه عـام . بدليل ان العمـل بالراي ، او ما سمي بـ « الاجتهاد » فـي فهـم الشريعة وتطبيقها واستنباط الاحكام الخاصة من قواعدها العامة ، تكونت لـه مدرسة

تشريعية معروفة شائعة الذكر والاثر ، واصبح له علم قائم بذاته (علم اصول الفقه) ولهذا العلم نظامه وقواعده واصوله ، وكان بعض الصحابة ، مثل عبد الله بن مسعود ، من اعلام هذه المدرسة . ومنذ بدأ تاريخ القضاء الاسلامي ، أي منذ عهد عمر بن الخطاب بالذات ، وانتشر القضاة في الامصار التي استقر فيها الاسلام بعد الفتح العربي - الاسلامي ، برز ذلك الموقف حيال الشريعة باكثر وضوحا ، اذ رأينا هؤلاء القضاة يختلفون كثيرا في طرائق فهمهم لروح الشريعة حسب اختلافهم في مناحي التفكير . ولذلك كان من الطبيعي ان تظهر الى جانب مدرسة « أهل الرأي » هذه مدرسة معارضة محافظة عرفت بمدرسة « اهل الحديث » . ولا شك ان الصراع بين هاتين المدرستين وفر مناخا صالحا لاخصاب حركة التشريع الاسلامي ، وانضج حركة « الاجتهاد » فأتت بنتاج علمي رائع ، كان هو كذلك تراثا عظيما من تراثنا الثقافي الاصيل .

اما المبدأ الاساسي الذي قامت عليه تلك النظرة الى الشريعة ، وقام عليه ذاك الموقف ، فهو اعتماد روح التشريع ، وهو المصلحة العامة كما اشرنا منذ قليل . فكم كان عظيما من عمر بن الخطاب مثلا ان يمنع قطع يد السارق في ايام المجاعة ، رغم النص القرآني الصريح في هذه المسألة . اذ ادرك ان اطلاق النص لا يمنع تقييده بما يوافق روح التشريع من كون العقاب على السرقة انما شرع لمنع مثل هذه الجريمة في المجتمع ، ولكن الجائع حين يسرق ليسد جوعه وليدفع الموت عن نفسه ، فليس هو بالمجرم ، لانه سرق مضطرا ، لا عن قصد اجرامي .

هذا الجانب من التراث العربي في مجال الدين يضع امامنا موقفا تراثيا كذلك حيال الدين ، والى جانبه موقف تراثي آخر . احدهما تطوري تقدمي ، والآخر محافظ رجعي . فأيهما اقدر على التفاعل الحي مع مواقف الحاضر ؟.

***

.. وهناك جانب آخر من التراث « الموقفي » حيال الشريعة ، او التراث التطبيقي للشريعة . اعني به الجانب السياسي ، الذي يتمثل بنشاط مختلف الفئات الاجتماعية داخل الانظمة السياسية التي مارسها المجتمع العربي في مراحل تطوره بعد الاسلام .

في هذا الجانب التراثي نجد ايضا النظرة نفسها الى الشريعة ، أي النظرة « الاجتهادية » القائمة على كونها - أي الشريعة - قابلة لمختلف وجوه الفهم والتطبيق . وقد اختلفت هذه الوجوه بالفعل كما تنبئنا الوقائع التاريخية في مصادرها الوفيرة . والملحوظ ، بكثير من الوضوح ، ان هذا الاختلاف لا يرجع الى اختلاف في طريقة التفكير الذاتية الفردية ، بل يرجع الى اختلاف ذوي الطرائق الفكرية في استخدام الشريعة من حيث انتماؤهم الى هذه الفئة الاجتماعية او تلك، ومن حيث مكان كل فئة من الواقع الاجتماعي ثم مكانها من الواقع السياسي الذي يمثل هذا الواقع . فهناك مثال صارخ على ذلك يبرز امامنا اول ما يبرز في هذا المجال : مسألة الخلافة .

فهنا نشب صراع هائل قامت عليه ابنية عدة وفخمة من الآراء والنظريات المتنافسة المتصارعة . ولم يكن موضوع الصراع ، في الواقع ، هو الاشخاص الذين ينبغي ان يتولوا مقاليد هذا المنصب على رأس الدولة في المجتمع العربي - الاسلامي ، بل كان ظاهر الصراع على المبدأ الاسلامي في اختيار الخليفة ، وان كانت « خلفية » الصراع الواقعية شيئا آخر ، شيئا طبقيا قبل كل شيء . وهذه « الخلفية » الطبقية هي التي كانت توجه هذا الموقف وذاك تجاه المبدأ الاسلامي في مسألة الخلافة . وقد تجلى ذلك ، بصورة من الجلاء لا شك فيها ، منذ عهد الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان ، في الثورة التي اردت الخليفة، وفي عوامل هذه الثورة ، ثم في حربي الجمل وصفين وما تلاهما من انواع الصراع الدموي والمذهبي والفكري والتشريعي معا .

هل حدد الاسلام المبدأ التشريعي في هذه المسألة تحديدا قاطعا؟.. الذي حدث ان فريقا وجد له تحديدا معينا واتخذ طريقه في الصراع على اساس هذا التحديد ، ووجد له فريق تحديدا آخر واتخذ طريقه ايضا في الصراع على اساس تحديد ذاك . وفعل مثل هذا فريق ثالث ورابع . وكل فريق كان يختار التحديد الملائم لمكانه من الهرم الاجتماعي.

والاستنتاج الذي اقصد استخلاصه من ذلك ان هذا الاختلاف في تحديد « المبدأ » هو بذاته تعبير عن موقف « اجتهادي » من الشريعة ، في فهم نصوصها وفي فهم الروح التشريعية لها وفي طريقة تطبيقها . ومثل ذلك في التعبير عن هذا الموقف كثير من اشكال الصراع النظري الذي يتناول موضوع الخلافة نفسه ، كالصراع الذي استمر طويلا في تحديد مفهوم الايمان ، او في حكم مرتكب الكبيرة . فان كلا هذين الموضوعين قد اتصل اتصالا مباشرا بالاحداث والقضايا والشخصيات التي ارتبطت بالصراع في مسألة الخلافة ، وكلاهما يعبر عن الموقف « الاجتهادي » تجاه مبادىء الشريعة وتجاه المفاهيم والنصوص الدينية التي تؤدي هذه المفاهيم .

وهل ننسى المسألة الكبرى بين هذه المسائل كلها : مسألة القضاء والقدر ، مسألة الجبر والاختيار ؟. فهنا ايضا ، وبوجه اكثر وضوحا ، التزم فريق الحكام جانبا من الصراع في هذه المسألة ، والتزم فريق المضطهدين جانبه الآخر المقابل لذاك . الحكام التزموا القول بأن الاسلام يقرر عدم حرية الانسان في افعاله ، اي القول بالجبر ، وفريق المضطهدين او من يمثلهم من المفكرين ، التزموا القول بحرية الانسان في افعاله وبمسؤوليته عن هذه الافعال . ومصدر ذلك ان الاولين ارادوا اسباغ الشرعية على تصرفهم الاستبدادي بالناس استنادا الى انه قضاء الله وقدره بحكم الشريعة ، واما الآخرون فارادوا ان يرجعوا مسؤولية المظالم التي ينزلها الحكام المستبدون بالناس الى هؤلاء الحكام انفسهم ، لا الى قضاء الله وقدره ، ومرجعهم في ذلك هو الشريعة كذلك . هذا هو الاصل « الخفي » الواقعي الكامن وراء ذاك الصراع الطويل في مسألة القدر بالاسلام ، الذي احتضن اولى بذور التفكير الفلسفي عند العرب ونماها بحيوية دافقة حتى تسلمها العصر الفلسفي ، في القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي) ، وهي ناضجة للاعتصار والتحويل ..

***

تلك جملة من المواقف التراثية حيال التراث الديني ، عرضتها هكذا على سبيل المثال دون الحصر . وهي وامثالها تؤلف - كما قلت من قبل - تراثا بذاته : فكريا ، وتشريعيا ، وسياسيا ، ووفير الخصب والغنى ، متنوع الظاهر والطرائق والاتجاهات و « الخلفيات » الاجتماعية . فهو - لذلك - جدير ان يعاد فيه النظر الآن في مجال هذه الحركة الناشطة عندنا نحو دراسة التراث دراسة جديدة في ضوء منهج علمي يعزز الاتجاه الوطني التقدمي لهذه الحركة .

- ١٠ -

قلت منذ قليل ان الصراع الطويل في مسألة القدر في الاسلام هو الذي احتضن البذور الاولى للتفكير الفلسفي عند العرب . وفي اعتقادي ان هذا هو المدخل الحقيقي للنظر نظرا منهجيا علميا في تراثنا الفكري الفلسفي . فمن هنا يبدأ تاريخ هذا التراث، ومن هنا ينبغي ان نبدأ البحث عن « الارض » الواقعية التي فيها نشأت اولى الشروط الاجتماعية والتاريخية لكينونة الوعي الفلسفي عند العرب ، وفيها اختمرت تلك البذور التي اشرنا اليها اختمارا طويلا تعاونت على انضاجه في تربة هذه « الارض » ذاتها عوامل داخلية وعوامل خارجية معا ، ولكن العوامل الخارجية كانت مهمتها امداد العوامل الداخلية بحيوية جديدة تزيد في نشاطها الذاتي لفعل التخمير والانضاج .

لا اعني ان مسألة القدر بحد ذاتها كانت هي تلك « الارض » الواقعية ، بل اعني « الارض » التي انشأت مسألة القدر نفسها كذلك . وهي « ارض » الاسلام بالذات . ولعله صار واضحا من كل ما سبق في هذا البحث اننا حين نقول الاسلام هنا انما نعني ايضا ذلك

الواقع الاجتماعي والتاريخي الذي ارتبط به الاسلام وامتد بـه التفاعل في حركة تطور وصيرورة دائبة الفعل والنشاط . ومـا كانت مسألـة القدر سوى ظاهرة واحدة من ظاهرات فعل هذه الحركة ونشاطها في ما بعد منتصف القرن الاول للهجرة . ولكنها ظاهرة بارزة قويـة وفاعلة . ذلك بما احدثه احتدام الصراع بشأنها من تحول فـي الوعي الاجتماعي عند العرب . اذ انتقل هذا الوعي خلل النقاش في القدر ، مـن حالة التعبير المباشر عن الصراع الاجتماعي والسياسي في تلك الفترة الـى حالة التعبير غير المباشر . أي انه انتقل من الشكل البسيط للوعـي لياخذ طريق تطوره نحو الشكل المركب والمعقد ، وهو الشكل المتقـدم الذي نسميه الوعي النظري ، أو ما يدعـى عادة بالنظر العقلي فـي القضايا والمشكلات التي تضعها حركة تطور المجتمع امام الفكر .

قد تكون حركة « الاجتهاد » في التشريع الاسلامي احدى المقدمات لهذا التحول ، وهي حركة سبقت حركة القدر الـى الوجود ثـم رافقتها وتفاعلت معها ومع سائر الحركات الفكرية المترابطة بعضها ببعض والتي كان يتوالد بعضها من بعض . غير ان مسالة القدر بخصوصها قـد اندفعت في طريق التطور بكثير من القوة والسرعة حتى ولدت حركـة المعتزلة كبرى الحركات الفكرية العربيـة ـ الاسلامية التـي وضعت الاسس النظرية والقاعدة المنطقية لعلم الكلام بوصف كونه علما لـه نظام العلم واصوله بالنسبـة لعصره . وحين نصل مـع تطور الفكر العربي ـ الاسلامي الى مرحلة علم الكلام هذا ، فاننـا نصل ـ فـي الواقع ـ الى مرحلة ترتسم فيها علائم النضج في الوعي الفلسفي عند العرب . بل يجب الاعتراف هنا بأن هـذا العلم هـو ذروة الفلسفة الاسلامية .

وليس تناقضا ان نقول عن علم الكلام انه ذروة الفلسفة الاسلامية بعد ان قلنا انه مرحلة النضج في الوعي الفلسفي عند العرب . ذلـك بأن الوعي الفلسفي العربي ، او الفكر العربي بوجه عام ، لـم ينفصل قط ، لا في هذه المرحلة من تاريخ تطوره ولا في المراحل التالية لهـا ، عن تلك « الارض » التي كانت مهد كينونته ومدرج نشأته ومسار تطوره. اعني : الاسلام . حتى الفلسفة العربية بعد انفصالها عـن علم الكلام واستقلالها بقيت على ارتباط بتلك الارض .

ولكن ، ماذا نعني بهذا الارتباط ؟.

هنا المسالة في موضوعنا . وينبغي لنا ، في ايضاح ذلـك ، ان نرجع الى ما تقدم من كلامنا على الاسلام مـن حيث ارتباطه الموضوعي بالظروف الاجتماعية والتاريخية للمجتمع العربي ، ومـن حيث تفاعله المستمر مع هذه الظروف في حركة تطورها وصيرورتها غير المنقطعة . فنحن اذا تتبعنا الحركة القدرية ، مثلا ، في نشأتها وفي مسار تطورها الى ان انبثق عنها الفكر المعتزلي ، والى ان انتظم هذا الفكر علما سمي علم الكلام ، فماذا نجد ؟.

حقا اننا نجد ، بالفعل ، موضوعات اسلامية ، في العقيدة وفـي الشريعة ، تدور عليها وفي اطارها مختلف الظاهـرات الفكرية التـي برزت منذ الحركة القدرية الى آخر المراحل التي انتهت اليها الحركة الكلامية الابداعية ، اي المرحلة التي تسلم فيها الاشاعرة هذه الحركة . حقا اننا نجد الامر هكذا بالفعل . ولكن ، علينا ان نسأل هنا : هـل كانت تلك الموضوعات الاسلامية ، سواء ما يتصل منهـا بالعقيدة أم بالتشريع ، موضوعات مجردة ، بمعنى انها منفصلة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي ، نعني واقع المجتمع العربي ؟. وهل كانت تلـك الظاهرات الفكرية التي دارت على هذه الموضوعات الاسلامية وتحركت في اطارها ، مجردة ايضا ، اي منفصلة عن هذا الواقع ذاته ؟.

اعتقد ان اللجوء الى الواقعات التاريخية بحد ذاتهـا ، بصرف النظر عن كون المرء يفكر بهذه الطريقة او تلك من طرق التفكير ، يكفـي لرؤية العلاقة الجدلية بين تلك الموضوعات وهذه الظاهرات ، وبيـن القضايا والمشكلات الاجتماعية والسياسية التي كان النظام السائد حياة المجتمع العربي آنذاك يضعها امام المفكرين ، لا من حيث هـم مفكرون وحسب ، بل ـ بالاساس ـ من حيث المكان الذي يشغله هـذا الفريـق منهم او ذاك في التركيب الاجتماعي المرتبط بذلك النظام .

لقد اشرت في كلامي على حركة القدر ، في ما سبق ، الى المصدر الاجتماعي والسياسي الذي اثار المشكلة ، واشرت الـى مسالة مرتكب الكبيرة كذلك ، وهي من الموضوعات التـي اختصم المفكرون واختصمت فيها المذاهب كثيرا ، والى مصدرها في ذلك الصراع الذي بدأ بمقتـل الخليفة الثالث عثمان واحتدم بعد حربي الجمل وصفين . والواقع ان من يرجع الى المسألة ولو بنظرة تاريخية صرفا سيجد كل رأي فيهـا كأنه يدل بالاصبع على هذا الشخص او ذاك وعلى هـذه الفئة او تلك ممن يخوضون غمرة ذلك الصراع الهائل . وسيجد الامر نفسه في كـل مسألة دار عليها الصراع الفكري والمذهبي في تلـك الفترة التاريخية المثيرة الخصبة . واذا نحن عالجنا اصول المعتزلة الخمسة التي قـام عليها مذهب الاعتزال برمته معالجة منهجية علميـة ، فسنجد فيها ، مجتمعة ومنفردة ، اصداء ، ظاهرة حينا وخفية حينا ، لكل مـا كـان يتحرك في اعماق المجتمع العربي او على سطحه حينذاك مـن احداث وصراعات ومشكلات ومظالم ومطامح .

والقضية الاساس التي دار عليها الصراع بيـن المعتزلة وسائر خصومهم من السلفيين المحافظين ، ولا سيما الاشاعرة ، هـي قضية العقل . صحيح ان المعتزلة لم يخرجوا بمباحثهم في اصولهم الخمسة كلها عن اطار المباحث الالهية ، ولكن دفاعهم المجيد عن قضية العقل وعن قدرته على المعرفة حتى في ما وراء الطبيعة ، كان ـ في الواقع ـ وجها من وجوه الصراع بين النزعة السلفية المحافظة التي ترفض ان يكون للانسان ارادته ، وان يكون لعقله شأن في تصرفه كانسان ، وبين النزعة العقلانية التي نرفض هذه « الآلية » المطلقة لوجـود الانسان . فاذا بحثنا عن « الخلفية » الاجتماعية والسياسية لكلتا النزعتين امكننا ان نراها في واقع النظام الاجتماعي والسياسي القائم علـى استبدادية الحاكمين باسم الخلافة ، وباسم كون الخلافة ممثلة ارادة الله فـي الارض ، مستخدمين الاسلام لتوطيد الحكم المطلق ، بحيث كلما رسخت فكرة « آلية » الانسان المطلقة كان ذلك عونا لهم على توطيد هذا الحكم. وعلى ذلك تكون النزعة السلفية برفضها تدخل العقل في اي شأن مـن شؤون حياة الانسان ، ممثلة ـ في واقع الامـر ـ ايديولوجية الحكم هذا . وليس شرطا ان يكون ذلك تمثيلا واعيا . وتكون النزعة العقلانية ممثلة ـ بالمقابل ـ ايديولوجية المحكومين الذين يكابدون مظالم هـذا الحكم . فليس مصادفة ان معظم مفكري المعتزلة ، بل اعظمهم شانا فـي عالم الفكر العربي واكثرهم تمسكا بقضية العقل وقضية حرية الانسان ورفض فكرة القضاء والقدر ، كانوا منحدرين من فئات اجتماعية تعد في المرتبة الدنيا من مجتمعهم . صحيح ان كونهم كذلك ليس شرطـا لان يمثلوا ايديولوجية تلك الفئات ، ولكنه عامل له دوره في ذلك .

من هذه النظرة ينطلق الحديث عن علم الكلام لا بوصف كونه ذروة الفلسفة الاسلامية وحسب ، بل كذلك مـن حيث كـان « الشرنقة » التاريخية التي خرجت منها الفلسفة العربية لتقيم لنفسها وجـودا مستقلا عن هذا العلم ، ولكن بقي استقلالها عنه نسبيا يحمل الكثير من منطلقاته النظرية والاسلامية واساليبه الاستدلالية فضلا عـن طابعـه الاسلامي الاصيل .

كان علم الكلام علم العقائد حقيقة ، وقد سمي وفقا ما علم الفقـه بالدين ، وهي تسمية واقعية دون شك ، اذ كان بواقعه دفاعا عن عقائد الاسلام بطرق عقلية وباسلوب فلسفي في التفكير . مـن هنـا يمكـن تحديد مكانه من الفكر الفلسفي العربي ومكانه مـن الواقع الاجتماعي والتاريخي العربي ، بوجوه ثلاثة :

أولا ، بوجهه العقلاني والمنطقي الذي ورثه مـن بناته الاولين : المعتزلة . وهذا الوجه له جانبان : جانبه الميتافيزيقي ، وجانبه الواقعي المرتبط بقضية العقل من حيث كونها قضية حرية الانسان في افعاله ، بمعنى فعل الارادة الذي تترتب عليه مسؤولية الانسان عـن افعاله ،

وهذا هو جانبه التقدمي .

ثانيا ، بوجهه الذي يبرز اصالته من حيث كونه نتاج عملية تاريخية داخلية ضمن « ارض » الاسلام ، أي الواقع التاريخي المرتبط به الاسلام . فان كونه نشأ دفاعا عن العقائد الاسلامية بوجه التيارات الفكرية والنزعات الفلسفية التي تتضمن التشكيك بهذه العقائد ، جعل منه سلاحا للدفاع كذلك عن الثقافة والحضارة نفسيهما اللتين كان الاسلام اطارا لحركتهما وتطورهما التاريخيين ، وهما : الثقافة العربية والحضارة العربية . وقد كان هذا السلاح مصدر قوة وصمود وتماسك لهما ، كما للاسلام نفسه ، امام الثقافات التي كانت الابواب مشرعة بوجهها الدخول الى مختلف نواحي الفكر العربي . وهذا ايضا جانب ايجابي لعلم الكلام كبير الاهمية .

ثالثا ، بوجهه « الايديولوجي » . بمعنى ان وظيفته الدفاعية عن العقائد الاسلامية كانت في الوقت نفسه اداة للحكم المطلق القائم باسم الاسلام للدفاع عن مكانه الديني في رأس الهرم الاجتماعي ، ولحماية هذا المكان من التشكيك بسلطانه . اي ان علم الكلام كان من هذا الوجه تعبيرا غير مباشر عن « ايديولوجية » الحكام في المجتمع العربي .

***

لست هنا مؤرخا للفكر الفلسفي عند العرب ، وما كان هذا العرض لنشأة الوعي الفلسفي عندهم ، عملا تاريخيا من اجل التاريخ . هذا كله خارج طبعا عن موضوع بحثنا . فماذا قصدت اذن بهذا العرض دون ان ادخل في صلب التراث الفلسفي نفسه بالمعنى الدقيق لهذا الجانب من التراث ؟

قصدت بذلك غرضين اثنين : اولهما ، تحديد اسلوبية البحث في تراثنا الفلسفي . وثانيهما ، اظهار المهاد التاريخي الاصيل الذي عاشت فيه الفلسفة العربية مدة طور الحضارنة ، ثم منه درجت الى مكانها الاوسع لتؤدي دورها في الحضارة العربية والحضارة العالمية طوال القرون الوسطى . وكلا هذين الغرضين يجريان في اتجاه واحد ، هو ايضاح ان الفلسفة العربية – ككل فلسفة تنتسب الى امة بعينها او مجتمع بعينه – لم يكن من الممكن لها ان تنشأ في غير الارض التي نشأت فيها ، وعلى غير اساس من واقع هذه الارض ، اعني واقع الحركة التاريخية الداخلية في اطار المكان والزمن من جهة ، واطار الخصائص التطورية التي تتجلى في نشاط الناس الواقعيين المرتبطين بهذا المكان وهذا الزمن من جهة اخرى . تلك هي طبيعة القوانين الموضوعية العامة التي تجري على تطور الوعي الاجتماعي بمختلف اشكاله وظاهراته في الادب والفن والدين والفلسفة الخ .. كما تجري على تطور الوجود الاجتماعي (المجتمع) نفسه .

على هذا الاساس الواقعي الموضوعي نقول مع ماركس ان « الفلاسفة لا يخرجون من الارض كما تخرج النباتات الفطرية ، وانما هم ثمار عصرهم وشعبهم ، وهم العصارة الارفع شأنا والاثمن والابعد عن ان ترى ، والمعبرة عن نفسها بالافكار الفلسفية . وان الروح الذي يبني الانظمة الفلسفية بعقول الفلاسفة هو نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية بايدي العمال . فليست الفلسفة خارجة عن العالم ، كما ان الدماغ – وان لم يكن في المعدة – ليس خارجا عن الانسان » (1) .

ثم بناء على هذا الاساس نفسه ايضا يظهر لنا مدى الخطأ الفكري والاسلوبي عند فريقين من الباحثين الذين تصدوا لتاريخ الفكر العربي وللفلسفة العربية بالذات او لدراستها : فريق نظر الى نتاج هذا الفكر بعامة او فلسفته بخاصة وكأنه نتاج عمل افراد وارادتهم الذاتية ، دون النظر الى علاقة هؤلاء الافراد ، المفكرين والفلاسفة ، بـ « عصرهم وشعبهم » ، ودون رؤية ان ذلك كان نتاج عملية تاريخية معقدة تطورت في تفاعل مع كثير من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والسياسية ، وان « الروح الذي يبني الانظمة الفلسفية بعقول الفلاسفة هو نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية بأيدي العمال » وان « الفلسفة ليست خارجة عن العالم » وان « الدماغ ليس خارجا عن الانسان » . من هنا نرى هذا الفريق من مؤرخي الفكر العربي او فلسفة هذا الفكر ، يكتفون بسرد سلسلة متتابعة زمنيا من اسماء المفكرين العرب او فلاسفتهم وعرض آرائهم ونظرياتهم مجردة من كل علاقة تفاعلية مع واقع مجتمعهم وعصرهم ، سوى علاقة بعضهم ببعض وتأثر بعضهم بافكار بعض ، أي ان هذا الفريق من المؤرخين والباحثين يحصر العلاقات التاريخية في العلاقات الفردية والتأثرات الذاتية ، وهذا ضرب من الاسلوب والتفكير المثاليين الذاتيين . غير انه لا بد هنا من ايضاح ان توكيدنا ، في هذا المجال ، للعلاقة التفاعلية بين المفكرين والفلاسفة وبين مجتمعهم وعصرهم ، لا يعني اننا ننكر دور العامل الذاتي لدى الافراد ، ولا سيما ذوي العقول والمواهب الكبيرة والمبدعة ، وانما الذي نعنيه اولا ان دور العامل الذاتي هذا ليس هو بالدور الحاسم في تشكيل الوعي الفكري او الفلسفي ولا في نوعية الافكار والفلسفات واتجاهاتها الاساسية ، بل الدور الحاسم للواقع الاجتماعي والتاريخي في ذلك كله . ولتفاعل هذا الواقع مع العامل الذاتي . ونعني – ثانيا – ان دور العامل الذاتي نفسه لا يظهر الا ضمن اطار الخصائص العامة لذلك الواقع ، وان كان من شأن الافكار العظيمة والواقعية ان تمارس تأثيرها العميق على الواقع ذاته الذي تأثرت به ، وهذا هو بعينه ما نقصد بالعلاقة التفاعلية بين الفكر والواقع الاجتماعي والتاريخي .

***

.. اما الفريق الآخر من المؤرخين او الدارسين للفكر العربي ، ولا سيما الفلسفة العربية ، فهو الفريق الذي يتجه لا الى نفي كل ارتباط، موضوعي او ذاتي ، بين هذا التراث وبين واقعه ذاك وحسب ، بل هو يبالغ في الخطأ الى مدى ابعد من ذلك ، أي انه يتجه كذلك الى ما يؤدي به آخر الامر الى نفي انتساب هذا التراث اساسا الى العرب او الى الاسلام ، فهو اذن تراث لا اصالة له اطلاقا ، وانما هو تراث يوناني منقول نقلا الى العربية ، فضلا عن كونه نقلا مشوها « لاصله » و « لمادته الاساسية » !.. اما العمل الذي يعترف هذا الفريق به للفكر العربي – الاسلامي فلا يزيد عن محاولات الشرح لتلك المادة « المنقولة » .

هذا النوع من « الرأي » اشاعه بالاصل بعض المستشرقين الاوروبيين ، ولا سيما مستشرقو القرن التاسع عشر. وكثير من الباحثين العرب والاسلاميين المعاصرين المعنيين بهذا الموضوع يعرفون اولئك المستشرقين باعيانهم وآثارهم معا ، فلا حاجة بنا هنا الى تعداد اسمائهم ولا الى ايراد نصوص من اقوالهم . ومن المؤسف ان كثيرا من هؤلاء الباحثين العرب والاسلاميين قد اخذوا بهذا « الرأي » ، اما متابعة وتقليدا للمستشرقين ، واما قصورا عن دراسة التراث العربي – الاسلامي دراسة علمية سليمة ، واما انسياقا مع « ايديولوجية » معينة تدفع اصحابها ، عن وعي او غير وعي ، الى ربط الفكر العربي المعاصر ، او الثقافة العربية المعاصرة كلها، باتجاهات خارجة عن اتجاهات مجتمعنا العربي في حاضره الثوري . ولا شك ان قطع صلته بتراثه ، عن طريق تشويه هذا التراث ، هو من وسائل ذلك التوجيه « الايديولوجي » الفعالة .

ولكن ، ليس من مهمتي هنا الاتهام وكفى .. بل الاهم من ذلك مناقشة هذا « الرأي » منهجيا وعلميا .

والواقع انني بدأت هذه المناقشة بالفعل منذ دخلت في هذا البحث نظريا ، ثم منذ بدأت ، عمليا ، في عرض المدخل الذي نستطيع ان نشرف منه على مسار العملية التاريخية الداخلية لحركة تطور الفكر الفلسفي العربي وصيرورته ، منذ حركة الاجتهاد في الشريعة الاسلامية فحركة القدرية فحركة المعتزلة الى استقرار علم الكلام وانبثاق

1 – من مقالة لكارل ماركس في ملحق العدد ١٩٥ لـ « الجريدة الرينية » بتاريخ ١٤ تموز (يولية) ١٨٤٢ (راجع لوسيان سيفه: «الفلسفة الفرنسية المعاصرة ونشوؤها من سنة ١٧٨٩ الى ايامنا هذه » – المنشورات الاجتماعية – باريس ١٩٦٢ – ص ٩ .

الفلسفة العربية ذاتها من هذا المسار وذلك وفقا لمسار حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي نفسه . غير انه لا بد لي من العودة هنا الى المقولة التي اشرت اليها في موضوع سابق من هذا البحث ، وهي القائلة بأن دياليكتيك العلاقة بين الداخلي والخارجي - والقصد هنا الثقافة الخارجية والثقافة الداخلية - يقضي ، موضوعيا وباستقلال عن اية ارادة ذاتية ، بأن الخارجي لا يستطيع ان يفعل في موضوع آخر الا من خلال العلاقات الداخلية لهذا الموضوع ، اي من خلال الخصائص التاريخية لحركته في الداخل . وقد شرحت معنى ذلك ومؤداه ، في مكانه من البحث ، بتطبيقه على المسالة نفسها التي نعالجها الآن ، أي على العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة اليونانية ، او - بالتحديد - بين الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية . اذ قلت هناك - ولا مؤاخذة على الاعادة - ان الثقافة اليونانية ما كان لها - وفقا لهذه المقولة الدياليكتيكية الموضوعية - ان تؤثر تأثيرها المعروف في الثقافة العربية الا بطريقة الانصهار والتحول داخل الثقافة العربية وفقا لمنطق حركتها الداخلية . وقد عنيت بذلك : وفقا لارتباط منطقها هذا بمنطق حركة واقعها الاجتماعي والتاريخي . وهو الواقع الذي يتحرك حركته في « ارض » واحدة مع الاسلام ، على نحو ما قد سبق ايضاحه اكثر من مرة في البحث . على اننا اذا رجعنا ايضا في معالجة هذه المسالة الى مقولة العلاقة بين العام والخاص ، والى القوانين العامة للفكر والفن والفلسفة ، فسنرى في هذه وتلك ما يؤكد صحة هذه النتيجة التي وصلنا اليها بمقتضى مقولة العلاقة بين الداخلي والخارجي . ذلك بأن العام لا يمكن ، موضوعيا كذلك ، ان يتجلى في الخاص الا وفق منطق حركة الخاص نفسه . وهكذا شأن القوانين العامة للفكر والفلسفة بالخصوص من حيث تحركها وتفاعلها مع الفكر والفلسفة في ظروف تطور مجتمع معين في عصر معين .

ثم بهذا المقياس العلمي ذاته نقيس خطأ فريق ثالث يقف من التراث ، ومن الثقافة الوطنية بوجه عام ، في الطرف الآخر من الموقف السابق . هو الفريق المتعصب الذي يضع التراث العربي والثقافة العربية في « قمقم » مسدود يخشى عليهما من كل علاقة بتراث الشعوب الاخرى وثقافاتها . فالتراث العربي عنده لم يتأثر بأي تراث آخر ، والثقافة العربية لا يجوز ان تنفتح لاية ثقافة تقدمية اخرى ، واذا اتيح لها ان تنفتح فان كل ما يصلها من الخارج انما هو « بضاعة مستوردة »!! .. ومصدر الخطأ هنا هو نفسه مصدر الخطأ هناك ، وهو الجهل بفعل دياليكتيك العلاقة بين الخارجي والداخلي ، وبين العام والخاص على نحو ما اوضحناه . وهو - الى ذلك - رجعية مقيتة تلتقي مع نقيضتها العدمية و « الكوسموبوليتية » التقاء مباشرا ، ثم هو يخنق التراث والثقافة حتى الموت ..

***

ذلك هو الخط العام لما نرى ان يكون عليه الموقف من التراث الفكري العربي في الفلسفة . اما الخطوط التفصيلية لهذا الموقف ، أي النظر في المقولات التي اعتمدتها الفلسفة العربية ، وفي الموضوعات التي احتوتها والنظريات التي اخرجتها وانطبعت بطابعها ، ثم نقدها وتحديد قيمها وتمييز ما يقوى منها على التفاعل مع قضايا الحاضر ومشكلاته مما لا يقوى على هذا التفاعل - نقول : اما الخطوط التفصيلية هذه ، فليست من موضوع بحثنا ، وانما تحتاج الى معالجة متخصصة على انفراد .

حسين مروة

مصادر البحث ومراجعه

تاريخ الطبري	
تاريخ اليعقوبي	
الملل والنحل	**الشهرستاني**
مقالات الاسلاميين	**ابو الحسن الاشعري**
تاريخ العرب قبل الاسلام	**د. جواد علي**
ضحى الاسلام	**احمد امين**
فلسفة المعتزلة	**د. البير نصري نادر**
تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلاميه	**مصطفى عبد الرازق**
من افلاطون الى ابن سينا	**د. جميل صليبا**
نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام	**د. علي سامي النشار**
مختصر تاريخ العرب	**سيد امير علي**
تاريخ الفلسفة في الاسلام	**ت. ج. دي بور**
العرب والامبراطورية العربية	**كارل بروكلمان**
الفلسفة الاسلامية ومراكزها في التفكير الانساني	**د. رينشارد فالتزر**

لا أحـــد

ـ تتمة المنشور على الصفحة ١٦ ـ

لن يلومني على شيء . سيقدر موقفي هو وامام المسجد والقاضي وكـــل الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر . لا تقطع يـد في سرقة بسبـــب الجوع . هدد « عمر » بقطع يد السيد الفني الذي سرقه عبده لانـــه يجيعه . ازددت شعورا بالامن ، فصنعت لنفسي شايا وشربت حتـــى ارتويت ، وشعرت بالدوار . بحثت عن الراديو الترانزستور فماوجدته. ثقل رأسي بطنين الصمت والفراغ وكسل الكبد في هذه البلدة ، فنمت ساعـة . وحين صحوت ، تذكرت ما حدث . خيل لي انني كنت أحلم. لكن ، ها أنا في بيت عبدالعزيز ولست في بيتي ، صاح لتوي من غفوة. وهذه هي بقايا الطعام . وبراد الشاي ، وقدح ما تزال به ثمالة يحيطها الذباب . كل ما حدث حقيقة اذن ، أين ذهبوا يا رب هذه البـلاد . أنت يا مـن في السماء . وأنت يا سيد هذه الجزيرة . بكيت طويـلا لحنتني . وعدت خارجـا من بيت عبدالعزيز . دون ان انزك ورائي اي أثر ، يرشـد الى انني جئت هنا .من يدري . قد يبعث عبدالعزيز حيا، والبعـث عقيدة الناس في هذه الجزيرة .

قلت لنفسي ان عليّ ان ارحل قبل الغروب ، سأقف علـى الطريق الذي يمر قريبا من القرية . وعسى ان تمر سيارة مسافرة ، قادمة مـن اي مكـان تحملني الى اي مكان آخر ، أجد فيه بشرا . كنت أشكـو من وطأة الناس بعيونهم وتقاليدهم فوق انفاسي . الآن اشكـو من غيبتهـم التي لا أعرف لها سببا . قلت لنفسي ، لا ينبغي ان اذهب ، قبـل ان أعرف سر غيبة الناس المفاجئة . أظافري لم تطل . ولحيتي الحليقـة بالامس ما تزال تنبت . فكرت ان اذهب الى ديرة قريبة ، الى صديقـي محمد وكيل مكتب البريد . فيممت وجهي شطر ديرته . سرت خمسة كيلومترات ، عشرة آلاف خطوة عبـر صحراء حجريـة مليئـة بالحصى ، والخطوط المنتظمة على الجانبين ،في انتظار ان يسقط المطر ، لتزرع اي شيء ، حتى ولو كـان شوكا . مكتب البريـد مغلق . وباب بيته المجاور مغلق ، والديرة كلهـا خاوية ، والطرقـات على كل البيوت بلا صدى . تحررت من خناق غطرتي واسلمت نفسي للشمس ، للوهج، وللحرارة ، والعرق . توقفت عند البئر . حدقت في قاعـة بحذر خشية السقـوط. الماء بعيد وناء . لو فرغت المياه الباقية من بيتي ومن بيوت القريـة . لو بقيت فيهذه القرى الخربة ستكـون كارثة . جدران البئر غيـــر مبطنـة ، أحجارهـا ناتئة ، ومتباعدة . ولو نزلت عليهـا لاشرب لـن اصعـد أبدا ، حتى تأتي دلاء المارة ، واتعلق بأحدها كيوسف ،تراجعت مسرعا ، عائدا الى بيتي . مررت بأرض المقبـــرة ، وأرض الصلوات الخلويـة . هنا ، او هنـاك في مكـان ما ، وسط حفرة ، وجدوا زوجة طبيب من بلادي ملقاة كميتة , في اغماءة طويلة ، والدم ينزف من بيـن فخذيهـا لم يزل. قالوا انهـا كانت سمـراء ، وجذابة . في الليل دعـا الطبيب بعضهم لزيارة مريض . خرج من هنا ،واقتحم البيت آخرون . وحملوها معهم الى الصحراء ، وعانقوها مرات ، واحدا بعد آخر . ترك الآخرون الطبيب حبيسا في بيت مهجور ينتظر مريضه . عثروا عليـه يئن وسط قيوده . بحثوا عـن الزوجة نهارا باكمله . حمل الطبيـب زوجته ، وحقيبته ، وغادر القرية ، والبلاد كلها ، الى غير عودة .

ـ ٣ ـ

قلت لنفسي أودع القرية ، قبل ان اذهب . أكدت لنفسي ان عليّ ان أغادرهـا في أول سيارة تمر . الليـل يحمل معه المخاوف والبدو، والعقارب ، والوساوس . دفعت باب بيتي . لاعد حقيبتي ، واطمئن على نقودي ، وارك خلفي كل شيء آخر لا تسعه حقيبتي الوحيدة ، حيـن دفعت الباب سقط الخاطر في رأسي فجاة على غير تقدير او تأمـل . لا أحد . اذن أنا حر . حر ، عار من الماضي والمستقبل . حر كمـا لا يحلم أحـد بالحرية . لا أحد . فليمت كل شيء .ولاعد قبل الرحيل كانسان الغابة الاول . استحم في الشمس ، اعانق الفراغ . اصرخ . اضحك . العن كل شيء . اودع هذه الديار في تجربة لن تتكرر أبدا . طوحـت بالفطرة في ساحـة البيت .نزعت ثيابي عن جلدي ، وقفت عاريا . درت حول نفسي . أقعيت . جلست . تمددت ، تدحرجت على ارض الساحة. غمرتني الرمـال ، ونفذت حرارة الشمس الى أعماق جلدي . خرجت الى الشارع حرا . تلفت حولي . لا أحد . لا أحد . لو ظهر احد فجاة .لن اتراجع . سأعريه معي . او ظهر اثنان . سأهرب . وانكر ، انني كنت أنا. الآن حانت لحظـة الوداع للديار ، للأحد . معها سأودع كل عقائـدي وافكاري ، سأبدأ من جديد عاريا . عاريا . هكذا بـدأ آدم . وهكـذا بدأت حواء . وكل ليلة يكرر آدم وحواء نفس البداية ، لكنهما معالنهار يخفيان عريهما . عدوت فـي القرية فرحـا ، ارقص ، وازعق . حتـى سئمت . لا مرآة ارى فيهـا نفسي . لذلك وحده سئمت . بدا العري لي غير مستغرب ، لا يثير دهشة ، بدت حريتي بلا موضوع . حريـــة مجوفة ، خاوية ، كبيوت هذه القريـة . لكـن كل شيء بدا يكتسبمعنى آخر . المكان يثير الماضي ، يثير الذكرى . لكل مكـان تاريخ، أنا مكـان لي تاريخ . مكـان متحرك ، والتاريخ هو زمني ، لذلك انا حر . امنح الحياة للاشياء ، للاماكـن من حولي . دخلت المدرسة ، تسلقت سورها. مكتب المديـر مغلق ، صحف الحائط معلقة . شدني أحد عناوينها :« جحا قال لي » . دفعت باب فصل دراسي . هنا وقف مفتشي بعد قدومـــي بأيام ، أخذمني الدرس وأخذ يشرح، معلما اياي قبل تلاميذي ، هنا كان يجلس الولد الذي لا أذكر اسمه . قصير ، وقميء ، وقبيح . ينـــز الصديد من عينيه . اعتلاه امام المسجد يومـا بعد صلاة العصر ،في ساحة المسجد ، بجوار المحراب . ضبطه الناس متلبسا باللواط . لكنه ظـل يصلي بالناس . في الجمعة التاليـة كان يخطب ايضا ، على هذيـــن المقعدين، ضبطت بكرا وخليلا . كان وجهاهما يحمران ويصفران، يتلونان بسرعـة غريبة . كنت مشغـولا عنهمـا بشرح آيات عن الزنا ، تركت الطباشير تسقط من يديّ وانحنيت بسرعـة لاستردها . ورأيت في لمحة ما حدث ، كانا عاريين من أسفل ، وبـد كـل منهما بين ساقي الآخر . ضحك كل الفصل ، كانوا يدركون ما يحدث ، ويتغامزون فـي سـرور صامت ، ثرت ، طلبت منهمـا الوقوف رفضا . طلبت خروجهما منالفصل رفضا . خرجت انا ، ذهبت الى عبدالعزيز محتجا ، كتبت مذكرة عنيفـة مطالبـا بفصلهمـا ، قال لي : لا تؤذ نفسك ، بعيشون في كبت ،ينضجون مبكرا ، والزوجات غاليات المهور ، لا بـد ان يحدث ما تراه . لذلـك يخالل الرجل الرجل . يحبان بعضهما فما دخلك أنت . ضحكت كأبله داخل الفصل ، حياة الغابة والصحراء واحدة . وانا الآن عار، في قلب تجربة فريدة وقذرة .

غادرت المدرسة عائدا الى الشارع . هنا،في هذا المنعطف . التقيت بالحضارمة الثلاثة ، كـان أحمد بن علي يمسك بيدي ،في طريقنا الـى البدال . انحنى احدهم بوجه يفوح بهجة ونشوة وعرقا ، وداعب خـد احمد الذي انكمش خائفا رفعت يدي وصفعته . فانسحبوا دون احتجاج. اختفى احمـد ذات يوم من هذا البيت . كان يلعــب امامه . أغروه بالحلوى ، فذهب معهم الى بيتهم المجاور لبيت ابيه . اوثقوه بالحبال ، وكموا فمه . ظللنـا مع الكل نبحث عنه نهارا وليلة ، في الصباح التالي عاد احمد الى بيت أبيه . كان في السابعة من العمر . انزوى في ركـن غرفة . وظل ثلاثة ايام جالسا ، ينام ويستيقظ وهو في مكانه مسنـدا رأسه الى ركبتيه . لا يأكل ولا يشرب ولا يتكلم . ينظر في رعب ، ولا يجيب على سؤال . حين نلح عليه يبكي . اخيرا اعترف بما حدث ، جلد القاضي الثلاثة . لم يطردهم من البلدة ، هددهم بالطرد فقط . عليهم ان يصنعوا الخبز كل يوم للناس . لا يستطيع احدهم ان يخـرج بدون ان يأذن له القاضي ، والقاضي لن يأذن لاحدهم حتى يأتي بديل له . الامير ايضا لا يرى غير ذلك الرأي .

سرت في شارع البدال ، الشارع الوحيد المؤدي الى القرية . ذات يوم رأيتها ، كـان الشارع خاليا في الظهيرة من أي أحد . رأيتها تظهر

قادمة من المنحدر في آخر الشارع ، مسربلة برداء أسود . رأيت عينيهـا تبرقـان من بعد . عبر ثقبيـن في شال الرأس . حين أوشكنا ان نتواجه، حين أوشكت أن أحيـد عن اتجاهها العامد نحوي ، رفعت شال رأسهـا . وفتحت عباءتهـا السوداء على الجانبين . رأيت في تلك اللحظه الخاطفة ما لا عين رأت ، ولا خطر على قلب بشر ، في هذه القريـة الملفعة بالحجاب والتقاليد . وجه بدري مشرب بحمرة وعينان حوراوان ، وعود كغصـن البان ، وشفتان تبتسمان يعلو ((روج)) فاقع الحمـرة ، وثياب ملونة . في موديل باريس ، قادم لتوه من الرياض . وملأت رائحة ((الشانيل)) انفي . وحادت بسرعـة عن طريقي ،قبل ان يراها أحد . أين هي الآن . من المؤكد انها في واحد من بيوت هـذا الشارع ، فـي آخـر الشارع حيث قدمت . ربما كانت ابنـة الامير ، او تعمل في بيته ، او زوجة لـه ،لم ارهـا بعد ذلك أبدا . ظللت اياما ، أحدق في كل محجبة عسى،ان تكون هي، لكن السواد الشامل لا يسفر عن شيء وراءه .

في المستوصف ، كنا نجلس مع الطبيب الحضرمي ، دخل الرجال ، وجاء دور النساء ، اردنا ان نخرج ،فاصر على بقائنا ، لنرى . جـاءت واحدة . شكت أنها مريضة . طلب ان تدخل معه الحجرة الاخـرى ليكشف عليها ، رفضت . وصفت فقط ما تشكو منه . قدر الطبيـب مرضها . لكنه طلب ان يرى عينيها ،رفضت . نهض الطبيب واعد حقنة، كشفت ، امامنا ،عن عجيزتها ، فغرس الابرة ، وتاوهت كأنها في فراش، ثم ضحكت ، وذهبت مسرعة . جاءت أخرى . شكت ان زوجها مريض . طلب الطبيب ان ترسله . قالت انه لن يأتي . انه مريض فقط . وهي تعرف مرضه ، سألها عن مرضه ، فقالت انـه لا يضاجعها كما كـان . سألها ، فقالت : هكذا ، سألها : كيف ؟ الم يرقد معك امس ،قالت :ثلاث مرات ، ضحكنا. سبتنا قالت اننا لسنا رجالا ، سألها : كيف كان حالـه معك من قبل ؟ قالت : عشر مرات . سألها : فـي الليلة ؟ هزت رأسهـا موافقة ، قال : كم مضى على زواجكما ؟ قالت : خمس عشرة سنـة . سألهـا : هل هو متزوج من غيرك ؟ قالت : بثلاث سواي، قال لها :ارسليه اذن ، لا حق له . انه مقصر في حقك . التفتت نحونا وقالت : قل لهم، اعطني دواءه . انه يخجل ان يأتي اليك ، اعطاها الطبيب علبة كبسولات قائلا : الان . لا عذر لديه . واطعميه قماما بالشطة . ضحكت سعيدة ، ووثبت ، وهي تخرج .

سمعت نافذة ، رأيتهـا من قبل مفتوحة ، تغلق ، نسمة هواء تهب. أكدت لنفسي أنهـا هي التي اغلقت النافذة ، تمنيت ان تكون المـرأة الحوراء العينين هي التي اغلقتها ، وتمنيت ان تكون وحدها حواء هـذه القريـة الخاليـة . الاحتمال ما يزال قائما في نفسي، ان يكـون خلف هذه النافذة احد ، يحدق من ثقـب ما ، براني عاريا ، ويفتح فمه في دهشة لما يرى ، اسرعت اعدو عائدا الى بيتي ، نفضت التراب، وجففت العرق ، ومسحت جلدي بثوب متسخ . وارتديت ملابسي ، ووقت العصر يقترب . عدت ادخل اول بيت يقابلني ، واكلت ، وشربت ، وصنعـت شايا لنفسي ، ثم عدت لاحمل حقيبتي، مغادرا البيت الى طريق المسافرين، في انتظار ان تمر سيارة ، شرقـا كـان اتجاهها او غربا .

ـ ٤ ـ

في ظل دكانة وحيدة ، مغلقة ، لاصلاح السيارات المارة ، جلست وحيدا ، بجواري حقيبتي . بدأت أفكـر من جديد ، باحثا عن حقيقـة ما حدث ، كيف هجر القرية اهلهـا ، هكـذا مـرة واحدة ، ناقشت كل الاحتمالات التي ناقشتها من قبل ، ولم اعثر على تقدير واحد ، شبـه مؤكد . ليس معي جواز سفري . تحتفظ به مديرية التعليم على بعد مائة وخمسين كيلومترا . قبيل صحراء النفود . وكان ينبغي ان يكون الجواز معي ، ومعه ورقتان من الامير بدفعي الزكاة ، مـع انهم يحسمونها اول كل شهـر من مرتبي ، وبانني غير مدين لاحد في القرية. وقد رددت كل ما لديّ من عهدة للمدرسة . فكرت ان ذلك غيـر مهم الآن . فالقريـة خالية . وعليّ ان الجأ لاول قاض او امير في اية مدينة ، خطر لـي ان الجزيرة ، مدنها وقراها ، ربمـا تكون خاليـة الآن بدورهـا من الناس.

لكن ، مستحيل ، كيف يمكـن ان يحدث ذلك في ليلة ، ولاي سبـب، البحر يحيط بهذه الجزيرة التي تشبه وحدها قارة ، من ثلاث جهات. اية مواصلات خرافية يمكـن ان تحمل الجميع في ليلة واحدة ، بل فـي بضع ساعات ، تجشأت مرارا من كثرة ما شربت من الشاي ، وقاومـت ((الزغطة)) بحبس انفاسي حتى اختفت ، ولاحت لي ساحـة مسجـد القرية . نصفهـا مسقوف يرتكز على اعمدة وعقود لاداء الصلوات فـي الشتاء والنصف الآخر مفتوح على السماء ، لاداء الصلوات في الصيف ، وعلى مرتفع يقف امام المسجد يتلو خطبته المسجوعة ،في ذات الموعد، من كل شهر ،من كل عام ، من كتاب قديم ، ليس بينها خطبة لم اسمعها في قريتي ،في بلادي ، لكـن صوته يختلف عن صوت امام المسجد فـي قريتي . امام هذه القرية ، يرتـل خطبته بطريقـة كنسية ، لا ينقصه معها . سوى مبخرة تتأرجح في يده . لا ينقص كلمـاته سوى ان يردد بين حين وآخر : يا آب ، نفس المشهد الذي رأته عيناي يومـا فـي كنيسة المهد ، حيث يتشاجر القسس على عدد البلاط المسموح بكنسه لممثلي كل كنيسة ، شجارا وصل مرة الى حـد اطلاق الرصاص ، فـي سمـاء بيت لحـم .

طال انتظاري لمقدم سيارة ، وبدأت الشمس تنحدر فـي الافـق الغربي . واخذت افكر في قلق ،كيف يكـون حالي لو بت وحدي الليلة. لو مرت الايام. ولم تأت اية سيارة ؟ وقررت ان عليّ ان اعيش وحـدي في هذه القرية، حتى أعجز عن ذلك يوما، سيكون عليّ ان اعجن الدفيق في الفرن ، واخبزه ، وانضجه ، وان اكسر باب البدال ، واعيش علـى معلباته وان اجد دلوا او حبلا انتح به الماء مـن البئر التـي ستمتلىء حتما ، لقلـة الآخذين منها ، وقبل ان تغرب الشمس ، نهضت عائدا مـع حقيبتي الى البيت . وجلست لحظة افكر في ان عليّ أن اجلب طعامـا اخزنه معي . كل البيوت ملكي الآن ، ولا لوم عليّ من أحـد . واضأت مصباحي قبل ان اغادر البيـت .

* * *

كانت الليلة خريفية دافئة . جلست على مقعد في ردهة البيـت، مسندا ظهري الى عمود ، والمصباح مضاء فوق رأسي ، معلق على مسمار. وفي يدي كتاب احاول ان اقطع سطوره . هوام الليل تطير من حولي . الصراصير هنا لها اجنحة . في نفسي خوف من العقرب . كاد ان يلدغني ذات ليلة ونحن ساهرون مع صديقنا وكيل مكتب البريد فـي الديـرة القريبة . رآه محمد ، صديقي اللدود ، يزحف في اتجاه يدي . كانـت في يـده بطاريـة . فجأة رأيته يضرب الارض بشدة ، بجانب كفـي الموضوع على الارض ، ويدي الاخرى مشغولة باوراق الكونكان . اعتبرتها منه بادرة عدائية . أحس ذلك في عينيّ ((ضحك بسخرية ، وأراني زجاج البطاريـة مكسرا ، وقد لصقت به العقرب منسحقة .

سمعت صوتهـا ينادي . صوت امرأة : ـ استـاذ .

اقشعر جلد رأسي ، وارتعدت . حسبت انني سأجن ، او انني اسمع واحدة من جنيات الصحراء التي طالمـا انكرتها . امسكت انفاسي.

ونهضت متربصا ، انظر الى الباب ، طرقت الباب ، ونادت : استـاذ .
ترددت ، جئت بسكين حملتها ، اخفيتها وراء ظهري ، وفتحت الباب بيدي الاخرى على اتساعه دفعة واحدة . سقط الضوء على وجهها ، لانني انحرفت عن طريقه،ذات الوجه الذي رأيته ساخرا ، ومبتسما ،ومتحديا، شفتاها قطران اغراء . هتفت : ـ أنت ؟.. تفضلـي
قالـت : ـ وحـدك .
ـ نعـم
قالـت : ـ طيب . انتظر لحظة
ذهبت خارج ساحة البيت ، وعادت تحمل صينية طعـام مغطاة .
قالت : ـ رأيتك وحدك . فجئت .
وقالـت : ـ ظللت أتبعك طول النهار ، رأيتك ، وأنت ..
وزمت شفتيها كاتمة الضحك ، والسعادة تتألق في عينيها .
احمر وجهي خجلا . لقد رأتني عاريـا كما ولدتني أمي . قلـت بغضب ، كأنها المسئولة عما حدث للقرية : ـ أين ذهبوا ؟
ضحكت ، وقالت : ـ مع زملائك .
ـ أيـن ؟
ـ في جبلة . يقضون ايام العيـد
ـ أوه .
قالـت :
ـ في عيد الفطر وحده يخرجون . بلا حجاب . الرجال والنساء . يغنون ويرقصون . يتعرف بعضهم الى بعض . وفي النهاية . اقـام الافـراح عنـد العـودة .
ـ وأنت ؟
ـأنا ، انا وحيدة ولم اذهـب
ـ لـم ؟
ـ في ليلة زفافي ، كان كبيرا في السن ، عقدت تكة سروالي ، دعوته ليفكها ، فشلت يداه ، فاخذ يجرب أسنانه . ضغطت علـى عنقـه بفخذي ، وخنقتـه .
ـ والقاضـي ؟
ـ ضحك وأنا اروي له ذلك . وادعيت امام الناس ، انه كـان يريد قتلي . فخنقته بيدي .
ـ والقاضي ؟ سكـت ؟
ـ نعم ، بعد أن اخذ الثمن . كان قاضيا شابا ، لكنـه رفض ان يتزوجنـــي .
ـ والآن ؟
ـ لست متزوجـة
ـ لم ؟
ـ أعيش هكذا ، النساء افضل في هذه المسألة . والرجال يخافون مني. عرفـوا القصـة بطريقة مـا .
ـ لم جئت اذن ؟
ـ اجرب . انني وحيدة ، ولن يعودوا قبل ايام ثلاثة .
ـ انا لا اخاف منـك .
ضحكت فجأة . انصتت. سمعنا موتور سيارة قادمة . نهضت ، واطفأت النور . واغلقت باب الساحـة وباب البيت .قالت :
ـ احدهم قادم ، لا ترد ابدا على ندائهم .
توقفت السيارة امام الباب : طرق القادم الباب ،ونادى :
ـ استاذ ، استـاذ
لزمنا الصمت . فتح باب الساحة . اسرعت تدخل تحت السرير قائلـة : ـ لو دخل اليك هنا ،ادع النوم ، ولا تذهب .
دق باب البيت . نادى .
لكنه لم يدخل . انصرف عائدا . سمعته يقول لرفيقه :
ـ مؤكـد انه ركب سيارة، وذهب الى الرياض .
ـ يبدو ، لم أره يأتي الى المسجد امس .
وانصرفا عائدين . وخرجت من تحت السرير . واضأنا المصباح، وسددنا ثقوب النافذة والباب . فليس هناك أحد . لا أحد .

القاهرة **سليمان فياض**

الوحدة العربية ومعركة تحرير فلسطين

ـ تتمة المنشور على الصفحة ٥ ـ

هو العنصر الجوهري المميز للامة . ذلك لان كافة العناصر الاخرى مثل وحدة اللغة التي تركز عليها النظرية الالمانية ، ووحدة المصالح الاقتصادية التي تركز عليها النظرية الماركسية . او وحدة الثقافة التي تشيد بها الكتابات العربية ، او حتى وحدة الارادة التي تركز عليها النظرية الفرنسية ... الخ كل هذه عناصر ممكن أن تتوافر ، وان تجتمع لجماعات بشرية لاترقى الى مستوى « الامة » كالمجتمعات القبلية مثلا . انما تجاوزت المجتمعات الطور القبلي ودخلت طور التكوين القومي بالاستقرار على ارض معينة ، ثم اكتملت تكوينا باختصاصها بتلك الارض المشتركة ، وبهذا اصبحت امة .

ثانيا : يترتب على هذا أن الامة تكوين واحد من الناس (الشعب) والارض (الوطن) معا . فنحن عندما نقول اننا امة عربية ثم نتحدث عن الوطن العربي لايكون حديثنا عن شيئين منفصلين بل عن الكل (الامة) الذي يتضمن الجزء (الوطن) . فالشعب العربي (الناس) والوطن العربي (الارض) يكونان معا الامة العربية ، التي ما تحولت من شعوب لا تختص بالارض التي تقيم عليها الى امة ، او من أرض لاتخص شعبا بعينه الى امة الا عندما التحم الشعب العربي بالوطن العربي واختص به ليكونا وجودا اجتماعيا واحدا هو الامة العربية . من هنا ندرك انه عندما يتعرض الشعب العربي ، كله او بعضه ، للابادة او الطرد من ارضه ، وعندما يتعرض الوطن العربي كله أو بعضه للغزو الاستيطاني او الاقتطاع ، أي عندما تقوم اية محاولة لفصل الناس (الشعب) عن الارض (الوطن) لانكون بصدد خطر يتهدد بعض ابناء الشعب العربي يمكن تعويضهم عنه ارضا بارض ، ولا بصدد خطر يتهدد جزءا من الوطن العربي يمكن الاستغناء عنه او المساومة عليه ، بل نكون بصدد خطر يتهدد الوجود القومي العربي ذاته .

وهكذا تقدم لنا القومية اول ضوابط الموقف العقائدي من الغزو الصهيوني لفلسطين .

ثالثا : ثم انه لما كانت ألامة تكوينا تاريخيا فان اشتراك الشعب في الوطن هي مشاركة تاريخية . تحول من ناحية دون الشعب وان يتصرف في وطنه او في جزء منه في اية مرحلة تاريخية معينة لان الوطن شركة تاريخية بين الاجيال المتعاقبة . وتحول من ناحية اخرى دون أي جزء من الشعب وان « يتصرف » في الاقليم الذي يعيش عليه او في جزء منه بالتنازل عنه للغير او تمكين الغير من الاستيلاء عليه (علاقة خارجية) وتحول من ناحية ثالثة دون أي جزء من الشعب وان يستأثر بأي اقليم عن بقية الشعب (علاقة داخلية) .

ومن هنا نصل الى قاعدة نتائج هامة وملزمة قوميا . اولها ان فلسطين كجزء من الوطن العربي اقليم مملوك ملكية مشتركة للشعب العربي كله وليس ملكا خاصا لشعب فلسطين . ثانيها : ان الشعب العربي كله ، ومن باب اولي شعب فلسطين وحده ، لايملك الحق في التنازل ، او التفريط ، او المساومة ، على حرية فلسطين . ثالثها ان مسئولية تحرير فلسطين واقعة على الشعب العربي كله وليس على شعب فلسطين وحده . رابعا ، ان كل الاتفاقات ، او المعاهدات ، او القرارات ، والدساتير ، والقوانين ، والمواقف ، والتصريحات ، سواءكانت صادرة من دول أجنبية او دول عربية ، في الماضي او الان او في المستقبل تمس حرية فلسطين غير مشروعة قوميا فهي ليست حجة على الامة العربية ولا قيدا على حقها في تحرير فلسطين .

رابعا : ان الامة كتكوين تاريخي لم تتكون اعتباطا او مصادفة بل تكونت من خلال بحث الناس عن حياة افضل . فاذا كنا قد بلغنا خلال المعاناة التاريخية الطور القومي ، أي ما دمنا امة عربية واحدة ، فان هذا يعني أن تاريخنا ، الذي قد نعرف احداثه وقد لانعرفها ، قد استنفد خلال بحث اجدادنا عن حياة افضل كل امكانيات العشائر والقبائل والشعوب قبل ان نلتحم معا لنكون امة عربية واحدة وانها عندما اكتملت تكوينا كانت بذلك دليلا موضوعيا غير قابل للنقض على أن ثمة « وحدة موضوعية » قد نعرفها وقد لانعرفها ، بين كل المشكلات التي يطرحها واقعنا القومي ، أيا كان مضمونها ، وانها بهذا المعنى ، مشكلات قومية لايمكن ان نجد حلها الصحيح الا بامكانيات قومية ، وقوى قومية ، في نطاق المصير القومي . قد يحاول من يشاء ان يحل مشكلاته الخاصة بامكانياته القاصرة ، ثم يقنع بما يصيب ، ولكنه لن يلبث ان يتبين ، في المدى القصير او الطويل ، ان الحل الصحيح المتكافيء مع الامكانيات القومية المتسق مع التقدم القومي ، قد اخطأه عندما اختار ان يفلت بمصيره الخاص من الوحدة الموضوعية للمشكلات التي تشكل حلولها المصير القومي الواحد .

وهكذا بينما احتاج الاقليميون الى الهزيمة المرة في حزيران (يونيو) ١٩٦٧ ليتعلموا ان احدا لايستطيع ان ينتصر في معركة التحرر مادامت فلسطين محتلة ، لا يحتاج القوميون الى تجارب مريرة ليعرفوا ان احدا لن ينتصر في معركة تحرير فلسطين مادام للاستعمار قدم وقاعدة في الوطن العربي ، وان فلسطين لن تتحرر بغير امكانيات قومية ، وقوى قومية ، في نطاق معركة التحرر العربي واطار المصير القومي .

خامسا : واخيرا ، فان هذه الوحدة الموضوعية بين المشكلات التي يطرحها الواقع القومي بما تعنيه من ان حلولها الصحيحة المتكافئة مع المقدرة القومية غير قابلة للتحقق الا بامكانيات وقوى قومية في اطار المصير القومي ، تفرض الوحدة العربية كأداة يستحيل بدونها وضع كل الامكانيات والقوى القومية ، واستعمالها ، في سبيل حل كل المشكلات العربية ، وتحقيق المصير العربي الواحد . ان هذا لايعني ان الاقليميين ودولهم عاجزون تماما عن تحقيق اي نجاح في مواجهة المشكلات التي يتصدون لها بل تعني تماما انهم لاينجحون الا مؤقتا وانهم لن يلبثوا ان يتبينوا ، في المدى القصير او الطويل ، ان الوحدة لازمة لاطراد النجاح او الحفاظ عليه .

وهكذا نعرف من الان ، ان فلسطين لن تتحرر في غيبة دولة الوحدة ، وانها حتى لو تحررت لن تستطيع ان تحافظ على تحررها الا في ظل دولة الوحدة . كيف اذن فشلت وحدة ١٩٥٨ في تحرير فلسطين ؟.. لاسباب بسيطة . لانها كانت استجابة قومية ولكنها لم تكن وحدة قومية . فشلت في ان تتحول الى وحدة قومية . كانت اشتراكا بين اقليمين في الرئاسة وفي الحكومة ، وبقي الاقليمان منفصلين جماهيريا ، واقتصاديا ، وماليا ، وعسكريا فلم تكن تجسيدا لوحدة المصير داخلها . ثم انها قنعت بالاقليمين وتوقفت عن الامتداد ، فارتضت التجزئة ولم تجسد وحدة المصير خارجها . وهكذا انقلبت الى دولة اقليمية في أقليمين ، بدلا من ان تكون دولة الوحدة النواة ففقدت اساسها العقائدي ، ومضمونها القومي ، ففشلت .

ـ ٤ ـ

الى هنا نكون قد عرفنا الموقف القومي العقائدي من الوحدة وعلاقتها بتحرير فلسطين . غير ان هذا لايكفي ، لان الموقف القومي العقائدي تعبير سلبي في مواجهة الواقع ، ويبقى ان نعرف كيف يحدد قوانا ويضبط حركتها الايجابية ، أي كيف تتحول القومية من وعي على الواقع الى حركة لتغيير الواقع . واين تقع العلاقة بين تحرير فلسطين والوحدة العربية في تلك « الحركة » .

وارجو الا يكون غائبا عنا ان حقيقة المشكلة التي نعالجها آخذة في الوضوح خلال الحوار . فنحن الان لسنا امام القضية الشكلية الاولى : ايهما الطريق الى الاخر الوحدة ام تحرير فلسطين ، بل نحن امام الحقيقة الموضوعية لتلك القضية : علاقة النضال من اجل الوحدة

بالنضال من اجل تحرير فلسطين .

ولما كانت الحركة النضالية ، اية حركة نضالية لتغيير الواقع تتضمن خمسة عناصر هي : المنطلق ، والغاية ، والقوى ، والاستراتيجية ،والتكتيك فسنرى فيما يلي – باختصار شديد – كيف نحدد لنا القومية العناصر الخمسة للحركة القومية وموقع معركة تحرير فلسطين منها : –

(١) اما عن المنطلق فهو محدد بالوجود القومي ذاته . بالامة كواقع موضوعي . وبواقع الامة في مرحلة الانطلاق . وفي الواقع العربي وقائع كثيرة ، اولها اننا امة واحدة ولكن مجزأة وان فلسطين جزء من الامة العربية ولكن مغتصبة ، من هنا نكون البداية .

(٢) اما عن الغاية فهي محددة بوحدة الوجود القومي التي تعني اختصاص الشعب العربي كله بالوطن العربي كله ، فما يتفق مع تلك الوحدة يبقى ومالا يتفق معها يجب ان يزول . ولما كانت الصهيونية تغتصب جزءا من الوطن العربي وكانت كل دولة عربية تستأثر بجزء من ذلك الوطن ، وكان هذا وذاك لايتفقان مع وحدة الوجود القومي ، فان غاية النضال القومي تكون استرداد الارض العربية من غاصبيها ، والغاء تجزئتها واقامة دولة عربية واحدة عليها ، بما فيها فلسطين .

وهكذا يكون النضال من اجل الوحدة كهدف متضمنا النضال من اجل تحرير فلسطين ، ولكنه ينفي الفصل بين هدفي الوحدة والتحرير.

(٣) اما عن القوى فمحددة بوحدة المصير القومي . ولما كانت وحدة المصير القومي تعني ان الحل الصحيح لايمكن ان يتحقق الا بامكانيات قومية ، وقوى قومية ، فان القوى المناضلة من اجل الوحدة لن تكون قادرة على النصر النهائي الا اذا كانت قوى قومية . أي الا اذا كانت مجسدة في ذاتها هدف الوحدة . وهي لاتكون كذلك اذا قبلت التجزئة الاقليمية فيها ، أي اذا قبلت ان تكون قوى اقليمية ولو كانت متحالفة .

وهكذا تكون وحدة القوى القومية شاملة المناضلين في معركة فلسطين ولكنها تنفي تجزئة القوى الى قوى قومية وقوى فلسطينية .

(٤) اما عن الاستراتيجية فهي محددة بالوحدة الموضوعية للمشكلات التي يطرحها الواقع القومي فلا بد من ان تكون استراتيجية واحدة تصل بين الواقع القومي والمصير القومي . ولما كانت الوحدة العربية الشاملة لاتقوم الا بعد التحرر الكامل لكل اجزاء الوطن العربي فان التحرر يشكل المرحلة الاولى من استراتيجية النضال من اجل الوحدة . وهي استراتيجية ملزمة للمناضلين في كل جزء : التحرر كمرحلة اولى من نضال غايته الوحدة . وهكذا تدخل معركة تحرير فلسطين في نطاق المرحلة الاستراتيجية الاولى من النضال القومي من اجل الوحدة العربية : مرحلة التحرر . ويصح القول بان تحرير فلسطين هو الطريق الى الوحدة بشرط ان نفهمه على انه طريق دخول « فلسطين» الى دولة الوحدة العربية .

ومن ناحية اخرى فان وحدة الاستراتيجية تعني انه كلما انتصرت القوى القومية في ساحة معركة الفت بقوتها في الساحات الاخرى الى ان تتحقق الوحدة العربية الشاملة . وهكذا يكون النضال القومي ملتزما بسحق الاقليمية والغاء التجزئة في الاجزاء المتحررة واقامة دولة الوحدة النواة ثم الدخول بها معارك تحرير وتوحيد باقي الاجزاء . وتضاعف المقدرة على النصر – هنا – لاشك فيه ، ولكنه ليس مصدر الالتزام بتحقيق الوحدة النواة والدخول بها معركة التحرير ، بل مصدره الموقف القومي العقائدي . وعلى هذا يصح القول بان الوحدة هي الطريق الى تحرير فلسطين بشرط ان نفهمه على انه طريق الوحدة النواة الى الوحدة الشاملة .

(٥) اما عن التكتيك فلا يتوقف على القوى القومية ، ولكن على ظروف المعارك ، وقوى الاعداء ، واساليبهم ، وغاياتهم . والقوى القومية مطالبة في هذا بان تلتزم الاسلوب العلمي في المواقع التكتيكية لهزيمة القوى المعادية . ولكن – وهذا بالغ الاهمية والخطورة – في نطاق الالتزام الاستراتيجي . أي الا تترك للقوى المعادية فرصة استدراجها من خلال المناورات التكتيكية الى خارج خطها الاستراتيجي ، او ان تندفع هي الى قبول اي نصر تكتيكي يكون على حساب الغاية الاستراتيجية . وهكذا لايجوز ان نتنازل ، او نتراجع عن هدف الوحدة العربية من اجل النصر التكتيكي في اية معركة ولو كانت معركة تحرير فلسطين .

وهكذا يستقيم لنا – كما ارجو – فهم العلاقة بين الوحدة وتحرير فلسطين في هذه المرحلة . على وجه يمكن تلخيصه في جملة قصيرة : التحام القوى القومية في قوة مناضلة واحدة تخوض معركة تحرير فلسطين وتفرض الوحدة في الاجزاء المتحررة ثم تدخل بها المعركة لتأمين النصر النهائي في معركة تحرير فلسطين حتى تستطيع ان تكسب فلسطين لدولة الوحدة .

فهل هي علاقة صحيحة ؟

هنا يأتي دور الممارسة لتكون محكا لاختبار صحة المعرفة العلمية .

فماذا تثبت الممارسة ؟

— ٥ —

اما على الجانب العربي فلم يكف أي قادر على الكلام ، منذ حزيران (يونيو) ١٩٦٧ عن القول بان معركة تحرير فلسطين معركة عربية ، وان مسئولية تحرير فلسطين تقع على الامة العربية كلها ، وان التعامل مع « الواقع الملموس » – كما قالت احدى النشرات الصادرة من الجبهة – اثبتت انه : « من الواضح ان النضال من اجل تحرير فلسطين ليس مهمة الشعب الفلسطيني وحده بل مهمة الشعوب العربية كلها وان انجاز هدف التحرير وتصفية الكيان الاسرائيلي لايمكن ان يكون الا حصيلة نضال الشعوب العربية كلها في حرب شعبية طويلة الأمد ضد الامبريالية والصهيونية على امتداد الارض العربية . « وانه » مالم تتم تعبئة طاقات الجماهير العربية كلها فان سحق العدوان الاسرائيلي وتدمير جذوره يبقى حلما غير قابل للتحقيق(الجبهة الشعبية الديموقراطية لتحرير فلسطين - حركة المقاومة الفلسطينية في واقعها الراهن) ... كلهم ، كل المساهمين في المعركة ، قادة ، وقواعد ، وحكومات لايكفون عن الاستغاثة بالمائة مليون عربي ، وتحميلهم مسئولية معركة التحرير التي لايمكن ان يتم النصر فيها بغير قوة الجماهير العربية . حتى الاقليمية الفلسطينية تدعو الجماهير العربية الى ان تحشد نفسها في جبهة مساندة .

اذن « فالواقع الملموس » قد اثبت ان النصر لايتم الا بالتحام الجماهير العربية وفاء لمسئوليتها عن تحرير فلسطين . وهو صحيح .

ولكن الذين يستغيثون بالامة العربية ، وبالمائة مليون عربي ، ويحملونهم مسئولية تحرير فلسطين لم يقولوا شيئا عن حقوق المائة مليون عربي في فلسطين (المتحررة) او في ازالة آثار العدوان . لم يقل احد كلمة واحدة اجابة عن السؤال الذي يهم الجماهير العربية : لماذا يموتون من اجل تحرير فلسطين ؟ اليست المسؤولية هي الوجه الاخر للحق ؟ فأين حق الامة العربية في فلسطين ، وكيف يتجسد ؟ ان من اغرب ما قرأنا في هذا ماقاله أولئك الذين اصدروا نداءهم المنشور عن حلم التحرير الذي لايتحقق الا بنضال الشعوب العربية تبريرا لدخول الجماهير معركة التحرير . قالوا : لان الجماهير الكادحة لا تملك شيئا تخسره . كأن الجماهير الكادحة لا تملك الحياة . مع انها تملك مع الحياة امل الوحدة والاشتراكية . ويستغيثون بالجماهير العربية دفاعا عن الكرامة العربية . والكرامة العربية عزيزة وتستحق القتال دفاعا عنها . ولكنها ليست كلمة فارغة . انها تعني حياة كريمة مطهرة من المذلة ولا يريد احد ان « يعد » الجماهير العربية حتى بالحياة الكريمة المطهرة من المذلة ولو بعد التحرير ، ربما لانهم يعرفون ان ذلك وعد لايتحقق الا في دولة الوحدة العربية وهم لايريدون ان يلتزموا بوعد الوحدة بعد التحرير . ان الجماهير العربية ليست بلهاء وقد كان لها في حزيران (يونيو) ١٩٦٧ عبرة لاتنسى ، فاذا كان احد يظن انها ستقاتل حتى الموت الى ان تتحرر فلسطين لمجرد ان يعود الامر في الوطن العربي الى

ما كان عليه قبل حزيران (يونيو) ١٩٦٧ فسيتعلم ان الغباء لا ينفع صاحبه ابدا . والغباء وباء في الاقليمية العربية . بدليل انهم مازالوا يتصرفون على امل ان كل شيء سيبقى كما كان . بل ان منهم من هو مشغول عن المعركة بمخططات التوسع بعد المعركة فهو يدخر قواه ليبني في الارض العربية امبراطوريته الخاصة . وكل هذه اوهام . لايساويها وهما الا توقع استجابة الجماهير العربية لدعوة الالتحام من اجل الموت لا شيء اكثر ، واستنفارها بالحديث عن المسؤولية بدون التزام بحقها في الارض العربية . والوحدة العربية هي التي تجسد هذا الحق لاشيء غيرها . وهكذا نرى انه اذا كان « الواقع الملموس » في المعركة يعلق النصر على التحام الجماهير العربية وكان هذا الالتحام لايتم الا على هدف الوحدة فان هذا « الواقع الملموس » يقدم دليلا من الممارسة على ان النصر لايتم الا بالتحام تحرير فلسطين بالوحدة العربية.

اما عن الجانب الاخر ، جانب القوى المعادية فان الامر اكثر وضوحا. فهي تخوض معركتها ضد الامة العربية وليس ضد اية دولة عربية . وهذا واضح من ان الحركة الصهيونية عندما وضعت مخططاتها لغزو الوطن العربي في مؤتمر بال سنة ١٨٩٧ لم تكن هناك اية دولة عربية قائمة لا فلسطين ولا غير فلسطين . قد تصطدم الصهيونية تكتيكيا مع دولة عربية قائمة او اخرى تبعا لما تتبينه من مخاطر مؤقتة . ولكن خطتها الاستراتيجية تستهدف اقامة دولة يهودية من الفرات الى النيل، بصرف النظر عما هو قائم على تلك الارض من دول او نظم او قوى .الغزو الصهيوني موجه اذن الى الامة العربية . فهي الطرف الاصيل في المعركة وهذا يقتضي ان تكون قواها في المعركة قوى قومية ملتحمة .

واذا كانت الحركة الصهيونية ذات اهداف محددة واستراتيجية خاصة ، فان من عناصر تلك الاستراتيجية التحالف مع القوة الاستعمارية المتفوقة . تحالفت مع المانيا اولا ، ثم مع بريطانيا ثانيا ، ثم مع الولايات المتحدة الامريكية اخيرا ، تبعا لانتقال قيادة الاستعمار العالمي . وللاستعمار العالمي موقف عدائي لم يتغير ضد الوحدة العربية . هو الذي صنع التجزئة ابقاء التخلف حتى يظل مسيطرا على مقدرات الامة العربية .وهو الذي يحرس التجزئة حتى لاتقوم الوحدة . وهكذا التقت المصالح الاستعمارية مع المصالح الصهيونية لاقامة دولة يهودية على الوطن العربي تحقق اهداف الصهيونية وتحول دون الوحدة معا .

قرانا كلنا عن تقرير كامبل بونومان سنة ١٩٠٧ الذي انتهى الى ان حماية المصالح الاستعمارية في الوطن العربي ستلزم اقامة حاجز بشري قوي وغريب يفصل المشرق العربي عن المغرب العربي ويحول دون الوحدة العربية المتوقعة . ولقد كنت مهتما بالتعرف على هذا التقرير في مصدر رسمي تحقيقا لصحة الاشارة اليه في الكتابات الخاصة . الى ان اطلعت على ملخص له منشور في وثيقة عربية رسمية فاصبح حقيقة تمكن الاشارة اليها . ولكنها ليست الحقيقة الوحيدة ، فقد كانت من ضمن المكاسب التي تحققت بعد هزيمة (حزيران) يونيو ١٩٦٧ أن اصبح للقضية العربية انصار من الدارسين في اوروبا وخاصة من الفرنسيين . وعرفنا مما كشفوه من وثائق علاقة الغزو الصهيوني بالوحدة . من هذه الوثائق ما نشره بيير دستريا في كتابه « من السويس الى العقبة » صفحة ٥٦ نقلا عن كتاب نشر في فرنسا سنة ١٩٣٧ بعنوان « الله اكبر » الفه « محمد اسعد بك » ، وهو اسم مستعار لاحد عملاء الصهيونية في الوطن العربي . والكتاب عبارة عن تقرير كان مقدما الى احد قادة الحركة الصهيونية العالمية هو المستشرق النمساوي الدكتور فولفلجانج فايسنت . يقول كاتبه :

« ان خلاصة الاسباب الجديدة للكفاح من اجل الارض المقدسة هو موقعها الاستراتيجي وتأثيره في مستقبل المنطقة . فلو عادت فلسطين الى دولة عربية موحدة تضم مصر لقامت هناك قوة عربية مسلحة تستطيع ان تتحكم في قنال السويس والطريق الى الهند . اما اذا ظلت فلسطين مستقلة ، او اصبحت دولة يهودية ، فانها ستقوم عقبة في سبيل انشاء هذه الدولة الكبرى حتى لو تمت الوحدة بين دولة عربية واخرى على جانبي فلسطين . ان دولة صغيرة « حاجزة » تقوم على ١٠٠٠٠ كيلومتر مربع على ضفتي نهر الاردن ستحمي كل دولة عربية ضد تدخل اية دولة عربية اخرى ..

« ان توازن القوى حول قنال السويس يتوقف اذن على استقلال فلسطين بالنسبة الى العالم العربي ، يتوقف على دولة في فلسطين يكون كسويسرا عند ملتقى القارات الثلاث . ان هذا الاستقلال يتفق تماما مع طموح الاستعمار اليهودي ، ذلك لان اليهود وحدهم هم الذين ستكون لهم مصلحة في هذا الاستقلال وليس العرب اذ ان هؤلاء سيكونون من الدعاة المتحمسين للاندماج في دولة عربية كبرى » .

ان هذا الكلام القديم يبدو حديثا ، لانه يعبر عن استراتيجية معادية وضعت قديما وما تزال تحكم تكتيك القوى المعادية . ومن حين الى اخر يعبرون عنها بوضوح وقوة . في تشرين ثاني (نوفمبر) ١٩٥٨ اي بعد قيام وحدة ١٩٥٨ نشرت مجلة الاوبزرفاتور دي مويان اوريان مقالا بمناسبة الذكرى الثانية لحرب ١٩٥٦ قالت فيه :« ان التفوق الاسرائيلي قدم ضمانا لحماية الوضع القائم ضد المحاولات الوحدوية . لقد اصبح واضحا ان حفظ التوازن فيما بين الدول العربية المجاورة لاسرائيل والدول العربية عموما مهمة يتولاها الاسرائيليون وتدخل في نطاق واجباتهم . اننا نقوم هنا ، اذا صح التعبير ، على تنفيذ « مبدأ مونرو » خاص بالشرق الاوسط . ان القرار الذي اتخذناه بهذا الخصوص منذ عشر سنوات (اي منذ ١٩٤٨ ..) قد ادى الى الاستقرار والسلام بدلا من الخوف ». وفي كانون اول (ديسمبر) سنة ١٩٦٦ قال ليفي اشكول في رسالة بالراديو « ان سياسة اسرائيل منذ ١٩٥٨ (اي منذ الوحدة ..) ان تحول ولو بالقوة دون اي تغيير يحدث في الوضع القائم في الدول العربية ». وفي شباط (فبراير) سنة ١٩٦٧ قال ابا ايبان في تصريح ادلى به في لندن: « يجب ان يكون واضحا ان مصير المنطقة العربية لا يمكن ان يكون الوحدة ، بالعكس انه الاستقلال القائم على التجزئة » .

وهكذا تثبت الممارسة — ممارسة المعركة ضدنا — ان القوى المعادية قد غزت فلسطين مقدمة لغزو مزيد من الارض العربية لاقامة دولة يهودية وظيفتها ان تحول دون الوحدة العربية الشاملة كهدف استراتيجي لتلك القوى المعادية .

وهذا يعني ان طبيعة معركة تحرير فلسطين التي تفرض التحام الجماهير العربية تحتم ان يكون التحامها من اجل الوحدة كهدف استراتيجي للقوى العربية . وبهذا تقدم طبيعة المعركة الدليل على صحة الموقف القومي من العلاقة بين الوحدة وتحرير فلسطين .

— ٦ —

اذا كان هذا هو الحل الصحيح ، فما الذي يحول دونه ؟

اولا ، وقبل كل شيء ، عدم وفاء القوى القومية بمسئولياتها . فلو ارادت الوفاء لما حالت اية قوة على الارض دون ان تلتحم في قوة مناضلة لتحرير فلسطين واقامة دولة الوحدة .

ثانيا : الاقليمية العربية . والاقليمية كنقيض للقومية تقوم على اساس ان كل اقليم عربي تكوين اجتماعي (مجتمع) قائم بذاته مستقل بمصيره . ولما كان الاستقلال علاقة ذات طرفين او اكثر (استقلال بالذات عن الغير) فان دلالة الاقليمية تتجاوز اي اقليم لتصبح علاقة قائمة على تبادل الاعتراف بتجزئة الوطن العربي تجمع الاقليميين في كل مكان ، حتى الذين لا ينتمون الى دولة عربية ، لتضعهم جميعا في مواجهة الشعب العربي في موقف مضاد لوحدته القومية . وتتجسد هذه الاقليمية في الموقف الاقليمي من المشكلات العربية ، ومن معركة تحرير فلسطين ، بوجه خاص ، لان الاقليمية متصدية فعلا للمعركة دفاعا عن فلسطين او دفاعا عن الاجزاء التي احتلت بعد ١٩٦٧ ولكن من موقف اقليمي .

وقد قلنا دائما ونقول الان ان الاقليمية فاشلة .

ولسنا نحتكم لتجربة الفشل في السنين الماضية ، لان هناك من يتوهمون ان تغيير القيادات الاقليمية قد يكون سببا للنصر . وذلك من اوهام الاقليمية . لان فشل الاقليمية كامن في ذاتها مهما تكن نوايا قادتها . ففي معركة تحرير فلسطين مثلا ، تفتقد الاقليمية (غير الفلسطينية) حتى مبررات القتال . ان استقلال الدول الاقليمية ذاتا ومصيرا يجردها من أي حافز تلقتال من أجل تحرير فلسطين لسبب بسيط هو ان فلسطين تقع خارج حدود الدول الاقليمية المستقلة ذاتا ومصيرا . واكثر الاقليميين امانة هم الذين يعترفون بهذا ويبحثون عن مخرج لاسترداد ما ضاع من ارضهم ثم يلقون مسئولية تحرير فلسطين على شعب فلسطين . واذا قيل ان اسرائيل تمثل خطرا على الدول العربية فان المسألة ـ بمنطق الاقليمية ـ تكون كيف تؤمن وجودها من هذا الخطر . وهو ممكن ولو بالمساواة على ارض فلسطين ذاتها ، ولو بقبول حماية واحدة او اكثر من الدول الكبرى . كل هذا ممكن بدون حاجة الى تحرير فلسطين ، واذا لم يكن ممكنا فان الاقليميين سيقاتلون دفاعا عن ارضهم ان استطاعوا ، ولكنهم لن يصلوا ابدا ـ ولو استطاعوا ـ الى حد دخول معركة تحرير فلسطين .

هذا من ناحية ،

ومن ناحية اخرى فان ((الاقليمية)) المستقلة ذاتا ومصيرا تعني اولا استئثار كل دولة عربية بالجزء الذي تقوم عليه فهي تغتصبه من الامة العربية . وتعني ثانيا حرمان الشعب العربي فيها من حقه في الارض العربية خارجه فهي تحبسه فيه . وبهذا تحول ـ سلبيا وايجابيا ـ دون التحام الجماهير العربية في قوة موحدة لتحرير فلسطين واقامة دولة الوحدة . وبهذا لا تخدم الا الغزو الصهيوني لفلسطين . ولهذا عندما يتحدث الاقليميون عن تحرير فلسطين لا يصدقهم احد ويسخر منهم العالم كله . والعالم على حق لان الاقليمية المستقلة بمصيرها عن فلسطين تكون غير منطقية عندما لا تترك فلسطين لمصيرها المستقل ان على الشعب العربي في كل مكان ان يفلت من شراك التضليل ولو احتراما لارواح الشهداء من ابنائه الذين راحوا ضحية التضليل الاقليمي . والحقيقة اننا ما دمنا متفقين على ان التجزئة قد سهلت غزو فلسطين ، فيجب ان نعرف ونعترف بان الغزو الصهيوني لفلسطين قد بدأ واتسع وما يزال قائما في حماية الاقليمية العربية التي تجسد تلك التجزئة . واذا كنا متفقين على ان الاقليمية العربية مشتبكة في صراع ضد الصهيونية دفاعا عن استقلالها ، فيجب ان نعرف ، ونعترف بان هذا الاستقلال لا يعني انها ستخوض معركة تحرير فلسطين ، بل يعني انها طالما بقيت في الوطن العربي فستحول، بكل الطرق من اول المغالطة اللفظية الى اخر التصفية الجسدية دون التحام القوى القومية لدخول معركة تحرير فلسطين ، اي ان استقلالها ذاته يحول دون تحرير فلسطين ، وانها يجب ان تسقط لتقوم دولة الوحدة حتى تتحرر فلسطين .

اما الاقليمية الفلسطينية فلها مصلحة مؤكدة في تحرير فلسطين. ولا شك في انها ستقاتل ما استطاعت لتحرير فلسطين . ولكن الاقليمية ستخذلها . الاقليمية فيها والاقليمية خارجها . هذا لا شك فيه . ان شعار الاستقلال عن الدول العربية بمعركة تحرير فلسطين يتضمن حتما استقلال الدول العربية عن معركة تحرير فلسطين. وليس صحيحا ان يقال انه مع ذلك لا يعني الاستقلال عن الجماهير العربية ولا يحول دون التحامها في معركة تحرير فلسطين . لان مجرد الدعوة الى التحام الجماهير العربية يعني دعوتها الى كسر القيود الاقليمية وهو امر يمس صميم وجود الدول الاقليمية ويتناقض مع استقلالها عن فلسطين واستقلال فلسطين عنها . ان كان هذا تكتيكا فهو تكتيك فاشل لانه ينطوي على مغالطة مكشوفة . وكل تكتيك ناجح يجب ان يكون منضبطا عقائديا واستراتيجيا والا فهو مغامرة او مقامرة .

الحل القومي ، اذن ، هو الحل الصحيح لمشكلة تحرير فلسطين.)

فهل هناك موضع في هذا الحل لمشكلة الاقامة في فلسطين المتحررة . تلك المشكلة التي يقدمون لها صيغة فلسطين المسماة ((ديموقراطية)) ، حلا يرضي ـ فيما يقولون ـ الرأي العام العالمي ؟ ..

ان حلها القومي واضح وصريح . اذ بمجرد ان ننسى التمييز الديني والعنصري تقدم لنا ((القومية)) الحل الصحيح . فالقومية لا تقبل الاستقلال الاقليمي لفلسطين عن الامة العربية . وفلسطين الاقليمية فاشلة من الان في حل مشكلة الاقامة فيها . فهي ((دويلة)) يواجه فيها مليونان من المجنى عليهم مليونين من الجناة حول جسم الجريمة: الدار المهجورة وقد سكنت ، والارض المتروكة وقد زرعت ، والاموال المنهوبة وقد اصبحت اموال الاخرين . ثم يقال لهم لا تذكروا ما كان وعيشوا ((ديموقراطيين)) ،كان الديموقراطية تعويذة سحرية تطهر النفوس بامر من القائلين . أن فلسطين مهما تكن ارض السلام ستضيق بمن فيها وتنتهي حرب التحرير لتبدأ الحرب الاهلية في ارض فلسطين . القومية لا تقبل الا دولة الوحدة ودولة الوحدة اكثر رحابة من فلسطين . وفي دولة الوحدة مكان لكل الذين يريدون ان يعيشوا آمنين . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى فان للامة العربية ابناء من اليهود في فلسطين المحتلة وفي اماكن كثيرة من الارض . اولئك العرب اليهود . انهم يحملون لسبب او لآخر الهوية الاسرائيلية او هويات اخرى اجنبية . وهم لسبب او لآخر قد انتقلوا الى فلسطين او غادروا الارض العربية الى اماكن اخرى . كل هؤلاء عرب بصرف النظر عن معتقداتهم الدينية . ولكل هؤلاء حق قومي في ان يقيموا في رحاب امتهم على وطنهم العربي في فلسطين او في غير فلسطين . ولكل هؤلاء حق في ان تكون دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية دولتهم القومية التي تحميهم ضد التعصب وتوفر لهم الامن واسباب التقدم الاجتماعي .وكل هؤلاء مطالبون بان يعبروا عن ولائهم لامتهم وان يرتفعوا بوعيهم الى مستوى المسئولية القومية ، وان يعرفوا ان ارض فلسطين هي ارض امتهم العربية ، وان لهم حق الاقامة فيها سواء كانوا فيها من قبل ، او كانوا وافدين اليها من اقطار عربية اخرى . وان من حقهم أن يعودوا اليها ، او الى اي مكان من الوطن العربي ان كانوا قد غادروا ارضهم العربية. بل انهم في القومية سواء مع اخوتهم العرب الذين اكرهوا على مغادرة فلسطين ، لا فضل لاحد منهم على الآخر الا بقدر ما يجسد فكرا ومسلكا ولاءه القومي لامته العربية . وحتى الذين تورطوا منهم فوجدوا انفسهم في مواقع الخيانة لامتهم ، ويقتلون اخونهم العرب طاعة لسادتهم الصهاينة فان جزاءهم سيكون متعادلا مع ما كان لهم من حرية في الاختيار، وعلى ما يكون لهم من موقف يختارونه في الصراع العربي ضد الغزو الصهيوني . ولكنهم في كل الاحوال لن يكرهوا على مغادرة ارضهم العربية ولن يفتقدوا حماية دولة الوحدة .

اما الذين خانوا اوطانهم فهجروها ، وجاءوا غزاة للوطن العربي فلا مكان لهم في الارض العربية . وعليهم ان يلحقوا باممهم حيث كانوا ، ولسنا مطالبين ان ندفع لهم ثمن الخيانة او ان نقدم لهم مكافأة على العدوان .

ذلك هو الحل السلمي الوحيد المقبول قوميا .

وهو حل لا نبتكره نفاقا لدعاة السلام ، انما نقدمه دليلا على سهولة الاهتداء الى الحلول السلمية الصحيحة من الموقف القومي العقائدي لانه الموقف الصحيح . وليس ادل على انه الحل السلمي الصحيح من ان المهاتما غاندي قد طرحه منذ ربع قرن . ولا احد ينكر ان غاندي كان رمزا خالصا للسلام الانساني مع انه لم يكن عربيا قوميا . قال غاندي في١٤ تموز (يوليو) سنة ١٩٤٦ :ـ

((ان فلسطين للعرب بذات المعنى الذي تعتبر فيه انكلترا للانجليز وفرنسا للفرنسيين . انه لخطأ بين ، وامر غير انساني ، ان يفرض

اليهود على العرب . ان ما يجري في فلسطين اليوم لا يمكن ان يوجد له مسوغ من اي قانون اخلاقي للسلوك .. انها إجريمة ضد الانسانية ان يقبر العرب الاعزاء لكي يتخذ اليهود كل فلسطين او جزءا منها وطنا قوميا لهم . ان التصرف الامثل هو الاصرار على معاملة اليهود معاملة عادلة في اي مكان ولدوا ونشأوا فيه » .

ونحن باسم القومية العربية نصر على معاملة اليهود العرب معاملة عادلة في وطنهم العربي ،وما على الامم الاخرى الا ان توفي بمسئولية السلام فتحمي ابناءها اليهود من التعصب ضد السامية . وبهذا الحل تحل المشكلة ويسود السلام .

ان دعوتنا القومية ، اذن ، دعوة سلام في جوهرها . واننا لمسئولون قوميا عن تحرير العرب اليهود من القهر العنصري المفروض عليهم في ارض فلسطين . ومسئولون قوميا عن عودة العرب اليهود الذين غادروا وطنهم العربي وتعويضهم عن اي عسف لم يحترم انتماءهم القومي للامة العربية . ولكننا غير مسئولين على اي وجه عن ارضاء التعصب الاوروبي ضد اليهود او التعصب الصهيوني ضد البشر جميعا، بان نقيم للصهيونية دولة في ارضنا ، سواء في فلسطين ،او حتى في الربع الخراب من الصحراء القاحلة . لا احد يملك هذا ولا احد يستطيعه . فان جنحوا الى السلم جنحنا ، وان اصروا على البقاء اكرهناهم على العودة الى اوطانهم ، ونعد لهم ما نستطيع من قوة .

اهي عودة الى شعار القائهم في البحر ؟

ان هذا لا يتوقف علينا ، ولكن على الطريقة التي يختارونها للجلاء عن الارض العربية . وعلينا ان نكف « عن النفاق » باسم الانسانية فان الحرب ليست مباراة رياضية ،بل هي صراع وحشي ، ومجزرة بشرية . واذا كان ثمة من يدعي الانسانية نفاقا فليبحث اولا عن المسئول عن المجازر البشرية والعرب لم يكونوا ابدا مسئولين .

في اواخر الحرب الاوروبية الثانية كانت اغلبية اليهود الالمان في سجون النازية . وكانت النازية في مازق اقتصادي وعسكري لا يمكنها من الابقاء عليهم . فاتفقت النازية والصهيونية في مفاوضة مباشرة جرت في سويسرا على ترحيلهم من المانيا . وعرض الامر على الحلفاء ، فاحالوه الى لجنة برئاسة اللورد موين الانجليزي . ثم استقر الرأي على انه بالرغم من مخاطر الابادة الجديدة التي تعدها النازية للتخلص منهم ، الا ان ترحيلهم من المانيا سيخفف عنها بعض متاعبها ويعوق انتصار الحلفاء . وقرروا جميعا ترك اليهود للموت فابيدوا بالوحشية التي نذكرها . ونذكر ايضا ان الحركة الصهيونية طاردت من اجل هذا اللورد موين حتى قتلته في شوارع القاهرة .

انها الحرب . والصهاينة اول من يعلمون هذا ، ويعاملوننا وفقا له .

فاذا كان واحد من العرب قد قال - اخيرا - اننا سنلقي الاسرائيليين في البحر ، فليتذكر المنافقون ان الزعيم الصهيوني وايزمان قد قال :« لا اذيع سرا اذا قلت اننا اتفقنا مع بريطانيا على تسليمنا فلسطين خالية من العرب قبل نهاية الانتداب » . وان الزعيم الصهيوني جابوتنسكي قال : « ان فلسطين يجب ان تكون لليهود اما العرب فلهم الصحراء . ان اتباع سياسة اللين مع العرب للتوصل الى اركان الوطن القومي اليهودي في فلسطين ثم اجلاء العرب عنها تدريجيا مع الزمن . سياسة مملة يطول شرحها ، لانه اصبح معروفا لدى العرب ما هي الغايات التي يسعى اليها اليهود ، ولذلك بات من الضروري مجابهة العرب بالامر الواقع وافهامهم ضرورة الجلاء الى الصحراء » .وان الزعيم الصهيوني اسرائيل فرانكويل قال :« ان فلسطين وطن بلا شعب فيجب ان تعطى لشعب بلا وطن ، وواجب اليهود في المستقبل ان يضيقوا الخناق على سكان فلسطين العرب حتى يضطروهم الى الخروج منها » .وان الزعيم الصهيوني سميلانسكي قال: « ان فلسطين يجب ان تكون وطنا للشعب اليهودي وانه من الممكن نقل اهل فلسطين العرب الى الاقطار العربية المجاورة . وان الزعيم الصهيوني مناحم بيجين قال : « ان مذابح الاسر العربية عمل رائع من اعمال الاستراتيجية العسكرية » . وان الزعيم الصهيوني بن جوريون قال : « علينا ان نتلقن الدرس بان الهزائم العسكرية في حد ذاتها لاجدوى من ورائها ما لم يعقبها اجراء فعال وعلينا ان نستخدم الانتصارات العسكرية كاساس للتوطن السكاني الذي لا يمكن اغفاله » . وانه فيما بين يومي ١١ - ١١ - ١٩٤٨ و١٧ - ١١ - ١٩٦٦ اصدرت الجمعية العامة للامم المتحدة ثمانية عشر قرارا بعودة الشعب العربي الى فلسطين فقال الزعيم الصهيوني ابا ايبان :« حتى لو صوتت الامم المتحدة بنسبة ١٢١ الى واحد فلن نقبل قرارها » .

فهل فقدوا بهذا كثيرا من الرأي العام العالمي ؟

لنكف اذن عن « النفاق » باسم الانسانية فان النفاق لا يخدع احدا . ان الاوروبيين الذين يريدون كسبهم نفاقا هم الذين القوا باليهود في الافران الموقدة وليس في البحر . وهم الذين اهلكوا من انفسهم خمسين مليونا في حربين خلال ربع قرن دفاعا عما يعتقدون انه حق.. ونعلموا من كل هذا ان دعوة الحق التي تهرب من حلبة الصراع دفاعا عنه دعوة منافقة .

ولنقلها صريحة قاطعة : اذا فرض علينا العالم ان نختار بين ان يذهب العرب الى جوف الصحراء ،او ان يذهب الصهاينة الى اعماق البحر ، فليذهب الصهاينة الى أعماق البحر ، ولن نكون نحن المسئولين ،بل العالم هو المسئول .

- ٨ -

واخيرا ،

فلست غافلا عن ان هذا الحديث قد ترك وراءه سؤالا ما يزال معلقا بدون اجابة . ذلك هو السؤال الخاص بالمضمون الاجتماعي لعلاقة الوحدة بتحرير فلسطين . وهو سؤال بالغ الاهمية بحيث لا تمكن الاجابة عليه اجابة قاصرة على هامش الموضوع الذي نتحدث فيه . ويكفي ان نقول هنا - ونرجو الا يخطيء احد في فهم العلاقة بين ما نقول وما قلنا - اننا نتحدث كاشتراكيين . فالقومية عندنا اطار الاشتراكية ووعاؤها . والتحرر مرحلة اولى في سبيل الوحدة التي هي بدورها اداة بناء الاشتراكية . والقوى القومية هي التي تخوض معارك التحرير والوحدة لتحقق حياة اشتراكية لكل الجماهير العربية. باختصار : ان المصير القومي الذي تحدثنا عنه كثيرا ، والتزمناه غاية ، هو مصير قومي اشتراكي .

ذلك لان الناس لا يقاتلون حتى الموت عبثا ،بل يقاتلون من اجل حياة افضل (*) .

القاهرة

عصمت سيف الدولة

(*) محاضرة القيت في دار نقابة المحامين بعمان - الاردن .

ثقافتنا المعاصرة بين الاصالة والتقليد

– تتمة المنشور على الصفحة ٧ –

النسبي داخل المحافظة المطلقة . فقد احيى لطفي السيد أرسطو على طريقة عصر النهضة الاوربي عندما رأى فيه بعثا للعقلانية ودعوة للفكر الحر دون ان يرى فيه نموذجا للفكر العلمي ، واتخذ طه حسين نهج الشك الديكارتي وطالب بالفحص والتدقيق ووضع اسسا نقدية للتراث القديم وذلك لان مهمة ديكارت كانت مهمة اصلاحية محضة في احياء التراث القديم على نمو افضل ولاثبات وجود الله بطريقة اكثر اقناعا دون ان يبعث سبينوزا لانه أشد جرأة على التراث واشد حسما في رفض مافيه من أساطير وأوهام ودون ان يبعث فولتير وجرأته على رفض التشبيه والتجسيم والقضاء والقدر والمعجزات وكل التصورات التقليدية للدين ودون ان يبعث فيورباخ او من يتميزون بروح العنف وبالرفض المطلق .

ثانيا – بعض مظاهر التقليد في فكرنا المعاصر :

ويحدث في بعض الاحيان اننا نتجرأ ونأخذ موقفا من الثقافة الغربية ، ولكننا نكون في ذلك مقلدين وتابعين ، مما اضر بقضايانا الفكرية والسياسية اشد الضرر . فهناك بعض الاتجاهات التي يعارضها الغرب لاسباب خاصة به ونحن ، تقليدا منا له ، نعارضها ايضا مع اننا احوج الناس اليها ، وعلينا الدفاع عنها والدعوة لها ، والعمل على نشرها وتطويرها . وهناك اتجاهات اخرى يدافع عنها الغرب ويروج لها ، ونحن ، تبعية منا له ، ندافع عنها ايضا ، ونروج لها مع ان الاجدى بنا ان نهاجمها وان نعمل على توضيحها وعلى بيان خطورتها.

١) فمن المسائل التي يعارضها الغرب الان ونحن نعارضها مثله مع انه الاجدى بنا الدعوة لها ما نجده في الغرب حاليا من هجوم عنيف على روح التخصص الذي اضاع النظرة الشاملة للكون ومن تأييد لهذه النظرة الشمولية كما هو الحال عند برجسون في نقده لتخصص العلوم وعند ليفي شتراوس في دعوته لاستقلال البناء العقلي عن عناصره المادية ، وعند هوسرل في تأكيده الاستقلال الكل عن الاجزاء المكونة له. لقد نشأت روح التخصص اولا كمطلب للحياة العملية خاصة في القرن التاسع عشر عندما اقتضت الثورة الصناعية التخصص الدقيق ، وقد ادت روح التخصص الغاية منها وقضت على روح الشمول والعمومية التي تميز بها القرنان السابع عشر والثامن عشر عندما كان الفيلسوف يعرف كل شيء في علوم الطبيعة وعلوم الرياضة وعلوم الانسان ، وهي الروح التي كانت سائدة في العصر الوسيط بعد ان اخذ الطابع العقلي الانساني . ولكن روح التخصص الان قد انتهت الى غير ماهدفت اليه، فقد أضر التخصص بالنظرة العلمية نفسها التي تحتاج الى نظرة شاملة ، فكثيرا ماكان حل احدى المشاكل العلمية موجودا في مفهوم من ميدان اخر . ولقد نشأت محاولات عديدة للربط بين العلوم الجزئية حتى يمكن الرجوع الى النظرة الشمولية من جديد ، فهناك المنطق النفسي ، والمنطق الرياضي ، والكيمياء العضوية ، والميكانيكا التموجية وعلم النفس الاجتماعي ... الخ

ولكن في مثل بيئتنا تصبح الدعوة الى الشمول والقضاء على روح التخصص دعوة ضارة بعقليتنا التي ما زالت تنحو نحو العلمية ، فنحن مازلنا على مشارف عصر النهضة ونحاول القضاء على النظرة الشاملة في عصرنا الوسيط ونقدم لنظرة شاملة عقلية انسانية اخرى نرجو ان تتحول بعد ذلك الى عقلية متخصصة بل والى عقلية التخصص الدقيق ، وسيأتي ذلك حتما مواكبا لحركة التصنيع ، تؤدي اليها وتؤدي هي اليه . وفي حياتنا العملية نمارس روح الشمول حتى لو استطعنا الحصول على عقلية متخصصة ولا تنفع شعاراتنا عن وضع الرجل المناسب في المكان المناسب . نرسل البعثات من اجل التخصص الدقيق ثم يرجع المبعوثون للعمل في أي ميدان ، ونادرا ما يدرس استاذ الجامعة تخصصه . ان النظرة الشاملة جزء من التثقيف السياسي ومن اجل تكوين المواطن ، ولكنها مهمة اجهزة الاعلام والنشاط الثقافي العام خاصة بعد ان أصبحت كبار الاعمال الفكرية والادبية في متناول الجميع ، لا فرق في ذلك بين مثقف اوربي وغير اوربي .

٢) كذلك نجد في العصر الحاضر في الغرب دعوة للهجوم على الآلية وعلى سيادة الآلة للانسان كما عبر عن ذلك شارلي شابلن في فيلم « العصر الحديث » . لقد كان هدف الآلة اولا خدمة الانسان فاصبح الانسان اليوم خادما للآلة . كان الفرض من الآلة تخفيف العبء عن الانسان وتوفير جهده والعمل على راحته فاصبحت الآلة عبئا على الانسان وزاد جهده واشتد تعبه حتى امتد التعب الى بنائه النفسي فاصيب بالملل والسأم نتيجة الحركة المتكررة المستمرة ليده او لقدمه ولتآزرهما مع الآلة ، حتى انه من الصعب التفرقة بين الآلة الحديدية والآلة الانسانية . لقد فقد الانسان حياته ووقته ومتعته واصبحت قيمته تعادل قيمة ماينتج ، واصبحت حياة الانسان اليومية تساوي عددا من الصناديق او العلبات او غيرها من الوحدات الانتاجية ، ويحذر برجسون في اخر « منبعا الاخلاق والدين » من ان الانسانية لتئن نصف منهكة تحت ثقل التقدم الذي حققته وهي لا تعلم ، بما فيه الكفاية ، ان مستقبلها مرهون بها ، وان الامر متروك لها اولا اذا ارادت ان تستمر في الحياة . ولها ان تتساءل بعد ذلك : هل تريد ان تعيش فقط او ان تقدم ، زيادة على ذلك ، الجهد اللازم حتى تتحقق ، في عالمنا العنيد هذا ، وظيفة الكون الاساسية ، وهي انه آلة لصنع الآلهة . ولقد اعتبر روسو من قبل ان تقدم الفنون والعلوم والصناعات كان وبالا على الانسانية وبذلك يعتبر رائدا لهذا التيار الفكري الذي نجده على اشده في كل التيارات الروحية عند برجسون والوجودية عند جابريل مارسل والشخصية عند مونييه وشيلر .

ونحن في بيئتنا اليدوية نردد مثل ذلك ونحذر من طغيان الآلة على الانسان في العصر الحديث ، ونحن مازلنا الى حد كبير نزرع الارض بالفأس والمحراث ونرويها بالساقية والشادوف ونحصدها بالنورج وننسج الثوب بالنول . اننا لانعاني من طغيان الآلة على الانسان بل من غياب الآلة ومن استمرار العقلية اليدوية ومن تأخر عقلية التصنيع في الظهور ، فالهجوم على الآلة لدينا ليس له أي مبرر بل ان واقعنا يتطلب تأليه الآلة . ان الانسان لدينا لايعاني من الضياع وسط الآلة بل يعاني من الضياع لغياب الآلة ، فيجتمع مئات من العمال اليدويين او البنائين اسابيع طويلة للقيام بما تقوم به الآلة في ايام معدودة ، لايعاني الانسان لدينا من ضياع حياته وسط الآلة طيلة النهار بل من ضياع حياته على المقاهي وعلى قتل الوقت نظرا للفراغ الدائم الذي لديه ، أي ان عيوب المجتمع الصناعي قد تكون احدى احتياجات المجتمع اليدوي .

٣) ونجد ايضا في الفكر الغربي المعاصر تيارا معاديا للعقل وللتحليل العقلي للظواهر ، ويؤثر الحياة (برجسون) او الوجود (الوجوديون) او الشخص (مونييه) او الفعل (بلوندل) وهو تيار أصيل يعبر عن روح العصر الذي اتضحت فيه اوجه النقص في الاتجاه العقلي التقليدي الذي بدأه ديكارت وساد الفكر الاوروبي حوالي ثلاثة قرون حتى انتهى الى التجريد والصورية ونسيان الجانب الحي في التجربة الانسانية ، وفي هذا النسيان تتلخص أزمة العلوم الانسانية على حد قول هوسرل بل ومحنة الشعور الاوربي نفسه . لقد افترض العقل وجود الماهيات المسبقة التي ثار الوجوديون عليها ، وتصور العالم في نسق هندسي حتى قال لوتز« ان فهم العالم لايعني احصاءه». لقد ادت العقلانية دورها حتى قبل ديكارت في النقد العقلي لفلسفة القدماء على مشارف عصر النهضة في القرن الخامس عشر وفي اثبات حرية فهم العقيدة في حركة الاصلاح الديني ، وفي نشأة الاتجاه الانساني . ثم جاء ديكارت فاعلن صراحة انه لايمكن ان يقبل شيئا على انه حق ما لم يكن كذلك وذلك بعد اعمال المنهج العقلي وتطبيق قواعده . لقد استطاعت العقلانية الاولى تحرير الوجدان الانساني واعطاء أساس نظري للعلم بعد رفضه كل تصورات سابقة للكون . ولقد

ظهرت هذه العقلانية على اشد ما تكون في حركة التصنيع وفي التنظيم العقلي للعمل ، بل ان الرأسمالية الغربية لتعد احدى مظاهرها على ما لاحظ فيبر وياسبرز . واستطاعت العقلانية ايضا القضاء على كل صور التشبيه والتجسيم ، واقتربت من التنزيه العقلي الخالص كما هو الحال عند سبينوزا وليبنتز .

ونحن اليوم ننحو نحو العقلانية ، ونحاول الخروج من عالم الإسطورة الى عالم العقل ، ومن نطاق الاشتباه والالتباس والغموض الى نطاق الوضوح والتميز . ان مانعانيه من سيادة الجانب الانفعالي في حياتنا المعاصرة يجد تخفيفا له في زيادة الجانب العقلي في وجداننا حتى يمكننا اقامة التوازن في حياتنا الثقافية . لقد حاول نيتشه هدم العقل ، وجعل آخرون التناقض واللامعقول هدفهم كما وضح ذلك في مسرح العبث او مسرح اللامعقول تعبيرا عن هذه الرغبة فيما يند عن العقل وعما يضاده ويناقضه ولكن واقعنا في اشد الحاجة الى التخلي عن العبث والعفوية ونقص التخطيط والارتجالية والى تمثل العقل واستعمال مناهجه لتحليل الظواهر تحليلا موضوعيا . لقد خرج نقد العقل من مجتمع تشبع بالعقلانية ووصل فيها حدا جعلته يطغى على الحياة بتقنينها وتنظيمها ، ولكننا في مجتمع يجعل الامور تسير بعيدا عن العقل ويكون السلوك فيه تعبيرا عن الهوى أو المصلحة وليس قائما على اساس عقلي واحد . ونحن نعاني من نقص القانون لا من طغيانه، ومن غياب العقلانية لا من سيطرتها على حياتنا الخاصة والعامة . اذن لانجد في واقعنا مبررا لهدم العقل كما هو الحال في الفكر الغربي المعاصر بل لاقامة العقل ولتوجيه حياتنا على أساس من العقل .

٤) نجد ايضا في الفكر الغربي المعاصر تيارا معاديا للعلم وللموضوعية وللتجريب باسم الذات التي تند عن ان تكون موضوعا ، فالوجود ليس هو الموضوعية على مايقول جابريل مارسل ، ويعود في هذا التيار التعارض التقليدي بين علوم الطبيعة وعلوم الروح على مايقول الفلاسفة الالمان . فهناك موضوعان مستقلان احدهما عن الاخر ، المادة والروح ، ولكل منهما منهجه الخاص المتميز كما ان لكل منهما كيانه الخاص المختلف تماما عن الاخر . لقد نشأ هذا التيار لقصور في النظرة العلمية نفسها ، لا في نقص في كيان العلم، عندما حاول علماء الانسان تبين مناهج العلوم الطبيعية وتطبيقها على الظاهرة الانسانية كما نجد ايضا في الفكر الغربي المعاصر تيارات جديدة لتطوير مناهج العلوم الانسانية ونقلها من التجريب الفج والموضوعية الفاقعة ، وهي سمات القرن التاسع عشر ، الى مرحلة البحث الصوري والتحليل الضيائي للظواهر الانسانية .

والحقيقة ان العلم قد ادى الخدمات للغرب ، وما زلنا نحن نخطو نحوه ، ولا نحتاج في بيئتنا الى القضاء على آثاره في تحويل الظاهرة الانسانية الى موضوع لاننا فيحاجة الى القضاء على بقايا الذاتية ووجهات النظر التي تقضي على الموضوع . فالدعوة الى الفكر العلمي في بيئتنا الحاضرة اكثر جدوى من الهجوم على العقل العلمي كما يفعل برجسون في الفكر الغربي المعاصر ، فالفكر الاسطوري الغيبي يجد توازنه في الفكر العلمي لا في نقد العلم وقد نكون احوج الى مزيد من التجريب في دراسة الظواهر الانسانية وكأنها ظواهر طبيعية ، فهذا من شأنه تخفيف حدة اعتبار الظواهر الانسانية ظواهر الهية او روحية لها قوانينها العليا التي تسيرها . ولا يقال انه لاداعي هناك للمرور بكل المراحل التي مر بها تطور العلوم الانسانية في الغرب وانه من الافضل الذهاب الى اخر مراحل تطورها مباشرة اعني البنائية لاننا في حاجة الى تربية علمية والى تكوين العقلية العلمية والى تأصيل جذورها ، والتجربة مهما قيل في حدودها ونقدها كما يفعل برجسون وميرلوبونتي وغيرهما مثلا — لازالت هي المدخل الاول للمعرفة العلمية .

٥) وفي بعض الميادين التي نحن في اشد الحاجة الى الاستفادة منها نقف موقف المعارضة والرفض كما تفعل بعض الدوائر في الفكر الغربي ، ونعتبر ذلك خروجا على التقاليد وقلبا للاوضاع وتركا للتراث



فرانز فانون

★★★

وانكارا للفضائل الثابتة على ممر السنين ، تبعية منا لاشد الدوائر رجعية في الفكر الغربي ، اعني الدوائر الدينية الرسمية . فبعد تقدم العلوم الانسانية في الآونة الاخيرة اصبح كثير من المشاكل الانسانية التي اصطلح من قبل على انها من خلق الروح او من صنع الله موضوعا للدراسة والتحليل ، وأمكن تحويل الدين الى علم انساني كسائر العلوم الانسانية الاخرى من علم نفس ولغة واجتماع واقتصاد وتاريخ وقانون ، واصبحت العقائد موضوعا لعلم تاريخ الاديان المقارن ، وأمكن التعرف على نشأة التثليث عند الجماعة المسيحية الاولى بالرجوع الى الديانات الاقليمية التي كانت موجودة في المناطق المجاورة في فارس والعراق وأرمينيا وآسيا الصغرى ، وامكن تتبع نشأة النص الديني وتكونه في خط مواز لنشأة العقيدة ، فكلما تكونت العقيدة عبر الشعور الجمعي عنها وحفظها في نص مكتوب ، وهكذا نشأ علم تاريخ الكتاب المقدس يفسر نشأته وتدوينه وتقنينه ، كما قام علم النفس الديني لتفسير العواطف والانفعالات التي يعبر عنها باسم التقوى والايمان والخوف والرجاء الى آخر مايقوله الصوفية ، وقد قام علم الاجتماع الديني ليدرس صلة التصور الديني للعالم وكيفية ممارسة الطقوس بالمستوى الحضاري للمجتمع ،وكذلك ليدرس الدور الايجابي او السلبي الذي يقوم به الدين في المجتمع ، كما نشأ علم الاقتصاد الديني ليربط بين النظام الاقتصادي لمجتمع ما وبين تصوره للعالم ، مثلا بين الرأسمالية وبين التصور التدرجي للعالم كما هو معروف في اللاهوت التقليدي (١) .

ونحن ما زلنا نخاف ان نمس الدين ، وما زلنا نعتبره موضوعا مثاليا ، معطى من عند الله ، يحوطه التقديس ، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم انساني . لايعني ذلك انكار الوحي او الرسالات السماوية بل يعني تتبع مسارها التاريخي ومحاولة التعرف على العوامل الموضوعية التي تحكمت بسيرها . واننا لنجد في ثقافتنا المعاصرة صراخا مستمرا من ان الدين نظام للحياة ولم نحاول ان نتعرف حتى الان عليه كنظام اقتصادي او كنظام اجتماعي او كنظام دولي . فاذا تحدث احد عن التصوير الفني في القرآن اتهم بالخروج على الدين،واذا حاول احد تحويل الوحي الى علم انساني مضبوط اتهم ايضا بالكفر والالحاد .

وفي الوقت نفسه تردد دعوات اخرى نشأت في بيئة اوربية صرفة مثل فصل الدين عن الدولة بسبب الكوارث التي حلت بالمجتمع المسيحي نتيجة للخلط بينهما من استغلال رجال الدولة لرجال الدين

(١) انظر مقالنا « الدين والرأسمالية » ، حوار مع ماكس فيبر، الكاتب ، ديسمبر ١٩٦٩ .

في حالة ضعف رجال الدين او استغلال رجال الدين لرجال الدولة في حالة ضعف رجال الدولة . والامثلة على ذلك كثيرة في تاريخ الكنيسة وفي تاريخ أوربا السياسي ، وتردد مثل هذه الدعوات كما فعل علي عبد الرازق في « الاسلام واصول الحكم » مع ان النظرية الشرعية هي الحكم بالشرعية الاسلامية اذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة ، فالدين نظام للدولة . وتكون الدعوة جديدة بالفعل لو أمكن لعلي عبد الرازق تحويل الدين الى نظام اقتصادي سياسي أي الى ايديولوجية يمكن ان تكون نظاما للدولة ، بذلك يكون قد قدم شيئا جديدا اصيلا لا ان يكون مجرد مقلد في تاريخنا الحديث . فالاسلام ليس دينا بالمعنى التقليدي بل هو ايديولوجية بالمعنى الحديث.

ومثل هذه الدعوات التي تردد بلا حساب القول بأن « الدين افيون الشعب » وهي دعوة خاصة نشأت في ظروف معينة كان الدين يستخدم فيها لتخدير الناس ، وكانت عقائده التقليدية مثل الايمان بالقضاء والقدر والتواكلية والايمان باليوم الاخر واستغلاله لتثبت جذور الاقطاع وتعويض الفقراء عن ذلك بالرخاء الموعود . ولكن الدين ايضا « صرخة المضطهدين » وقد لوحظ في العصر الحاضر تحول الدين الى ثورة اجتماعية ، وانضمام رجال الدين الى الثوار وخروجهم من الاديرة الى قمم الجبال كما فعل كاميليو توريز ، بل يتحول الدين نفسه الى ثورة اجتماعية كما حدث في الجزائر ، او الى ثورة عامة كما يحدث الان في فيتنام . لقد كان الدين في نشأته « صرخة المضطهدين » وهذا يفسر لنا انضمام المضطهدين الى الدين منذ نشأته ، ولكن اذا توقفت الثورة الاولى اصبح الدين عزاء ، ولما كان الاضطهاد لاينقطع فالثورة مستمرة ، فالثورة هي دين العصر خاصة في عالمنا الثالث ، ثورة ضد الاحتلال وثورة ضد التخلف ، ثورة ضد الاستعمار وثورة ضد الاقطاع.

٦) ويهاجم الغرب كثيرا من مذاهبه الفلسفية بدعوى الالحاد ، وتقوم الدوائر الرجعية خاصة بذلك ، فقد هاجمت هذه الدوائر ما سمته الحاد سارتر وميرلوبونتي وهيدجر لانهم يرفضون التعالي ويجعلون الانسان في العالم دون ان يكون مع الله ، أي يغدقون الانسان على الارض دون السماء . وقد تبعنا نحن وقلدنا هذه الدوائر في مقاييسها عن الايمان والالحاد وهي مقاييس نظرية محضة وضعت لتبرير العقائد الكنسية ، فكل من انكر المفارقة او التعالي فهو ملحد ، وكل من رفض وضع الانسان مع الله ، وفضل وضعه في التاريخ فهو ملحد ، وكل من رفض التصور الرأسي للعالم يضع فيه الكون بين الاعلى والاسفل ويضع الله في قمة الكون ثم تبنى تصورا افقيا يضع فيه الانسان بين الوراء والامام ويكون الله هو التقدم فهو ملحد (١) . مع ان الايمان والالحاد بمقاييس تراثنا القديم وحياتنا المعاصرة مقياس عملي لا نظري ففي تراثنا القديم لايهم الايمان بقدر مايهم العمل ، وفي حياتنا المعاصرة من يلتزم بقضايا العصر ومن يساهم في ثورات الشعوب ، ومن يعمل على تحرير الارض وعلى اطعام الجوعى فهو المؤمن حقا ، وهو ايمان المثقفين الثوريين منا ، الايمان بالتقدم وبمصلحة الشعوب . لذلك كان الالحاد الاوربي هو الايمان الحق ، كما أدى الالحاد في اوربا الى خير اكثر مما اداه الايمان ، فعن طريق الالحاد تم رفض الجوانب الاسطورية والغيبية في الفكر الاوربي ، كما تم الالتصاق بالارض وبحياة الناس ، وقوي الايمان بالانسان وبقدرته وبفعله ، فاصبحت الحياة افضل من الموت ، والدنيا افضل من الاخرة ، وتمت رعاية الانسان اولا قبل اقامة المراسيم لله . وفي حياتنا المعاصرة نرى من نتهمهم بالكفر والالحاد يساعدوننا على تحرير الارض وعلى التصنيع وعلى الاطمئنان على لقمة العيش .

٧) وكثيرا ماتردد بعض ماتقوله الدوائر الغربية المتطهرة وما تلقيه على الحياة الاوربية من تهم الاباحية واللا اخلاقية والانحلال ، الى اخر هذه التهم التي تدل على عقلية المتهم وبيئته اكثر مما تحتوي على اتهام فعلي . لقد استطاع الاوربي بعد عصر النهضة وبعد الاصلاح الديني وبعد التحرر العقلي ونشأة الاتجاه الانساني ، استطاع رفض كل قناع مسبق وعشق الحياة التي طالما أبعد عنها مرة باسم الدين، ومرة باسم الفضيلة ، وعرف الواقع بعد الاتصال المباشر به دون ان يكون في حاجة الى استنباط ذلك من أية نظرية مسبقة ، قدس العمل والمرح في الوقت نفسه ، يعمل بجد ويمرح بجد ، وفي ساعة العمل لايفكر في المرح ، وفي ساعة المرح لايفكر في العمل ، عرف كل شيء : التجربة ، الحياة ، الجنس ، الفضيلة ، الرذيلة ، المحافظة ، التحرر، واصبح له القدرة على الحكم وعلى السلوك السوي ، يعلم عن بينة ولا يؤمن الا بالتجربة الشخصية .

والحقيقة ان هذا الاتهام ، اتهام الغرب بالاباحية ، هو اسقاط من عقلية تشعر بالنقص والضعف امام هذا النموذج الفريد ، تود ان تتمتع بالحياة فتفعل في السر دون العلن وفي صورة ضامرة لا على أوسع نطاق ، وتفعله وهي متلصصة متخفية لا كحق او كشعور طبيعي ، تسرق الحياة التي سلبت منها وهي حقها ونصيبها . لقد اعتبرنا حياة الاوربيين اباحة والحقيقة اننا نحسدهم على حياتهم ونتمنى ان نحيا مثلهم ، واعتبرنا سلوكهم رذيلة ونحن نشمئز من فضائلنا ونتستر بها على الرذائل ، واصبحت الاباحية لدينا الى الداخل لا الى الخارج ، وبذلك كنا اقرب الى الفساد الباطن منا الى الفضيلة الظاهرة . اصبحت لدينا شخصيتان : الاولى هي الباطن تشدنا اليها ولا نقوى على التصريح بها ، والثانية هي الظاهر نتمسح بها ونعلن عنها وهي مجرد ستار لا أثر لها ولا قوام (٢). فاذا تمتع الفرد بالحياة لحظة اصيب بتانيب الضمير ، فبعد الضحك يبكي ، واذا مرح توقع حدوث نكبة وقال « اللهم اجعله خيرا » . ولقد خرج فننا كرد فعل على الكبت والحرمان ، ورأى في الحديث عن الجنس الفاقع والحب الساذج الابله والعري المقصود اشباعا للجماهير لما هي محرومة منه . ويكفي لرواج الافلام ذكر اسم الانثى او الذكر مع صورة لكل منهما في وضع مثير ، تلصق الرقابة بعد ذلك عليها ورقة صفراء لتكون اشد غواية واكثر جذبا ، وكثيرا ما يرجع نجاح الفيلم الى درجة شفافية رداء الانثى او الى عدد قبلات الذكر .

ولا يكفي ان يدعى الى تحرير المرأة او للمرأة الجديدة كما فعل قاسم امين حتى تخرج من التفتح الحبيس الى التحرر العقلي ، وذلك لان تحقيق وحدة الشخصية الباطنية واقامة سلوك اجتماعي سوي لايتم عن طريق الابقاء على الحجاب او رفعه بل الى تكوين الشخصية نفسها .

٨) ونجد حاليا في الغرب اتجاها لتعقد النظم الديموقراطية ولاعلان افلاس النظم البرلمانية ، ونجد دعوات لاعطاء رؤساء الدول حقوقا استثنائية بنص الدستور ، فهناك المادة ١٦ في الدستور الفرنسي الذي اقترع عليه ديجول ، وهناك الموضوعات الخاصة التي هي من اختصاص رئيس الولايات المتحدة الاميركية ، وهناك نقد أورتيجا للجماهير ولثورة العامة ولحركات الدهماء .

ولا يمكننا ترديد مثل هذه الدعوة في بيئتنا المعاصرة ، لاننا نعاني من ازمة الديموقراطية في بلادنا ، ونقاسي من حكم الفرد المطلق، فالدعوة للديموقراطية من خلال النظم البرلمانية ـ وان كانت دعوة لها عيوبها ـ تفيد حياتنا المعاصرة وتجعلنا اكثر قدرة على التعبير عن الرأي وعلى سماع الاخرين . وحتى على افتراض افلاس النظام الحزبي ومحاولة اقامة نظام حزب واحد ، تغيب عنه روح الديموقراطية بل تصبح مهمته الكشف عن جميع التيارات المناهضة للاوامر الرسمية التى تعطى كتعاليم من أعلى وتنحصر مهمة القواعد على تنفيذها دونمناقشتها. لقد كانت الديموقراطية كما فهمها البعض وسيلة للاستغلال ودعامة للنظام الرأسمالي ، فكان الهجوم على هذا المفهوم بهذا المعنى ضرورة للقضاء على النظام الذي ينتج عنه وهو النظام البرلماني او النظام الرأسمالي . ولكننا في بيئتنا المعاصرة تكون الديموقراطية وسيلة لاشراك المعدمين في الحكم ووسيلة لتعليم الشعب حكم نفسه بنفسه . ومهما كان من عيوب للديموقراطية كما يذكر ذلك بعض المفكرين الغربيين

(١) انظر مقالنا ـ أونامونو والمسيحية المعاصرة ـ الفكر المعاصر، يناير ١٩٦٩ .

(٢) انظر مقالنا ـ ازدواجية الشخصية والتفكير الديني ـ ، الفكر المعاصر ، ابريل ١٩٦٩ .

فانها تستطيع مع ذلك ان تقدم خيرا كثيرا لحياتنا المعاصرة (١) .

كانت الامثلة السابقة مستقاة من ثقافتنا المعاصرة وصلتها بالثقافة الغربية وكيف اننا نهاجم بعض الدعوات كما يهاجمها الغرب مع اننا نظرا لظروفنا والمرحلة التي نمر بها احوج الى الدفاع عنها وتأييدها . وهناك امثلة اخرى لدعوات يدافع عنها الغرب ونحن احوج الى الهجوم عليها ورفضها ويكفي ذكر أربعة منها .

١) نجد في الفكر الاوربي المعاصر بعض التيارات المقنعة التي تظهر غير ماتبطن ، فنجد مثلا بعض المذاهب تدعو للروحية وللايمان بالمفارقة ، وتدعو الى الفضائل كما كانت تفعل المذاهب المثالية القديمة، مع ان هذه التيارات المعاصرة لاتخرج عن كونها تعبيرا مزدوجا عن المادية التي عرف بها الشعور الاوروبي ثم تغطية ذلك ببقايا من تصورات دينية تقليدية رفضها التفكير العلمي وحاولت المثالية العقلية في القرن السابع عشر التعبير عنها في صورة اكثر امانة وشرفا ، فقالت بالكمال المطلق وبالمطلق الكامل واستطاعت ان تتصور العالم على انه حركة وامتداد (ديكارت) او على انه فكر (سبينوزا) او على انه مجرد امكانيات محضة (ليبنتز) . ظهر هذا الفكر المقنع في العصر الحديث في المذاهب الروحية كما هو الحال عند كارل ياسبرز وجابريل مارسل واونامونو ، هذه المذاهب التي تدعو الى الايمان بالمفارقة لا بالحلول وتدعوالى الروح لا الى البدن ، يزاد على ذلك النعرة العنصرية والاحساس بالريادة الفكرية الاوربية (٢) ، والاساس في هذه المذاهب المادية الجذرية المغلفة بستار من الايمان ، والايمان بكل ماتذهب اليه الكنيسة.

ولو دققنا النظر فيما يعنيه لفظا « روح »و « ومادة » ، لوجدنا ان كل مايصفه الغرب بانه مادي هو اقرب الى الروح والى الفكر الصريح ، روح الارض والصدق في القول ، ففيورباخ لديه ميتافيزيقا الارض ، وشعر الرعاة يعبر عن روح الارض ، ولوكريس يغني جمال الاشياء . لقد كشف الشعور الاوروبي زيف مقولة « الروح » ومضمونها في العصر الوسيط فآثر الاتحاد بالطبيعة التي تتجلى فيها الروح ،وبذلك يكون قد عرف المعنى الحقيقي للتجسد ، الروح من خلال الطبيعة ، ويكون الفلاسفة والشعراء الالمان من فلاسفة الروح ، ومن فلاسفة الطبيعة لان الروح هي الطبيعة ولان الطبيعة هي الروح .

وفي فكرنا المعاصر نتبع الغرب في هذه الثنائية التقليدية بين المادة والروح ، فما رآه الغرب ماديا نعتبره كذلك وما يراه الغرب روحيا نعتبره كذلك . لقد نقد الافغاني دارون لانه مادي ملحد ورفض روسو وفولتير لانهمان دهريان (٣) ، اما محمد عبده فانه يمدح سبنسر لآرائه في التربية وهو صاحب النظرة الآلية للكون والذي يؤمن بالتطور الميكانيكي الخالي من كل روح . كذلك يتحدث البعض منا عن « الحياة الروحية في الاسلام » ويلخصها في التصوف وان الحياة الروحية هي الحديث عن النفس والروح والكشف والالهام او في الدين بمعناه التقليدي مع ان الروح قد تكون في ثورة الزنج او في ثورة القرامطة ، وهي الروح الفعالة الموجهة للطبيعة او المتحدة مع الواقع كما تتجلى في الثورة . اما بوادر الفكر المادي كما ظهرت في فكرنا المعاصر عند شبلي شميل ويعقوب صروف وولي الدين يكن ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامه موسى وغيرهم ، فاننا نعتبره فكرا بلا روح ونعتبر اصحابهم ملحدين لانهم يدعون للسببية ويؤمنون بحتمية قوانين الطبيعة ويروجون لنظرية النشوء والارتقاء عند دارون ولافكار بشنر وغيرهما .

٢) كذلك كثيرا ماندعو الى المذاهب الفردية المعاصرة ونعرض سيركي رد وسارتر وجابريل مارسل وياسبرز واونامونو واورتيجا وبرجسون من ان معظم المذاهب الفردية نشأت في ظروف خاصة ، فقد نشأت فردية كيركجارد ضد سيطرة الكنيسة على المؤمنين وضد محو الجدل له وضد تحويل العلم له الى موضوع عام ، ونشأت فردية سارتر احساسا منه بالحرية وايمانا بالفرد الذي يحقق حياته كمشروع، ونشأت عند جابريل مارسل وكارل ياسبرز من نقدهما للنظم الجماعية ويعنيان بها النظم الاشتراكية متملقين بذلك شعور الاوربي الطبيعي بفرديته وحريته ، ونشأت الفردية عند اونامونو واورتيجا احساسا منهما بالحياة ضد المذهب الذي ينخرط فيه الافراد وايمانا بالصفوة المختارة خاصة عند أورتيجا أو بمن اصطفاهم الله على العالمين .

والترويج لمثل هذه الدعوات في حياتنا المعاصرة يمثل خطورة كبرى على حياتنا العامة والخاصة ، وعلى حياتنا الفكرية والسياسية ،فالترويج للفرد يصبح مفيدا اذا ما وجهنا دعوتنا للمعدمين او للملايين المجهولة من الفلاحين او العمال حتى يشعر كل منهم بحقه وحتى لايتكل على الاسرة او على السلطة او على الله من اجل الحصول على مايريد بل ان فائدة هذه الدعوة نسبية ايضا لان مشكلة الفرد هي جزء من المشكلة العامة . استقلال الفلاح او العامل هو جزء من وضع اقتصادي عام لايمكن للحلول الفردية ان تغيره ، سواء الحلول الداخلية عن طريق الحصول على دخل اعظم بشتى الوسائل او الحلول الخارجية عن طريق الهجرة. لكن تصبح هذه الدعوة أشد خطرا اذا ما وجهت لتأكيد حق الفرد المطلق واذا ما تحولت الى عبادة فرد واحد وهو ما نعانيه في حياتنا السياسية كما نعاني منه في تراثنا القديم خاصة في تصورنا السياسي كما وضح ذلك في « آراء اهل المدينة الفاضلة » عند الفارابي وتركيزه على سلطات الرئيس ، خصاله ومآثره ومحامده وحقوقه وما يفضل به الاخرين .

٣) وفي الفن نجد ترويجا شديدا لبعض المذاهب الفنية الغربية، وذلك كدليل على العصرية وعلى تتبع آخر أخبار الفن واتجاهاته ومذاهبه. ولما كانت روح الفن المعاصرة اقرب الى التجديد منها الى الواقع كما هو واضح في الرسم والموسيقى نقلنا ذلك في بيئتنا وخرجت بعض اللوحات التجريدية حتى تلحق بالاتجاهات الفنية العالمية ، مع ان هذه الاتجاهات وليدة بيئة معينة ولها تاريخها الفني الطويل يحكمها قانون الفعل ورد الفعل ، فالفن التجريدي رد فعل على الفن الحسي المباشر ، والفن الانطباعي رد فعل على الفن التقريري الصريح ، والسريالية رد فعل على الواقعية المرئية ، والفن لاينقل من بيئة الى اخرى لانه تعبير عن البيئة الاولى التي نشأ فيها . ولا يعني الفن الواقعي الخطابة الصريحة بل امكانية الاتصال المباشر بالواقع من خلال العمل الفني دون شرح نظري او استدلال عقلي على مواطن الجمال فيه . وواقعنا مليء بالاحداث التي تسمح للفنان بتصويرها والتعبير عنها تعبيرا مباشرا ، وقد يكون الادراك المباشر للواقع أكبر عمل فني ممكن في بيئتنا المعاصرة .

٤) ونجد ايضا في الميدان الفني ترويجا لافلام الجريمة والجنس كما نجد في اجهزة الاعلام اخر ما انتجته بيوت الازياء وكان الانسان لايكون معاصرا الا اذا شاهد آخر هذه الافلام والا اذا ارتدى آخر صيحات الازياء ، فالغرب مرادف للموضة ، والعصرية مرادفة لمتابعة الغرب في آخر صيحاته ، ولا يند الفكر عن ذلك ، فالبنائية آخر صيحة فكرية في الغرب لذلك لابد من معرفتها ونقلها .

وقد يكون اجدى لنا واكثر ملاءمة للمرحلة الحضارية التي نمر بها ، قد يكون اجدى لو اننا اخذنا من الغرب ما استطاع ان يعطي عندما كان يمر وبمثل المرحلة التي نمر بها نحن الان ، أعني الاصلاح الديني، او النهضة ، او نشأة الفكر العلمي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، فقد يكون لوثر اجدى لنا من شتراوس ، واراسم اكثر التصاقا بنا من سوسير .

ويمكن ان يقال ان الشعور الانساني اليوم موجه نحوالحضارة الاوربية ، أي ان شعور غير الاوربي منحاز بطبيعته نحو الشعور الاوربي، ولم يستطع احد ان يتجنب هذه الغربة الا بعد تحقيق النظم الاشتراكية

---

(١) يمكن ايضا الاستشهاد بما نروجه حاليا بيننا تبعا للغرب من وجود اشتراكيات عديدة لا اشتراكية واحدة وبالهجوم على الماركسية الجامدة الآلية وليدة القرن التاسع عشر وكما مارسها ستالين وبالترويج للماركسية المفتوحة ، ماركسية القرن العشرين والدعوة الى تعدد النماذج الاشتراكية . وقد بينا خطورة مثل هذه الدعوة على البلاد النامية في مقالنا عن « جارودي في مصر » ، الكاتب ، يناير ١٩٧٠ .

(٢) انظر سلسلة مقالاتنا عن كارل ياسبرز ، الكاتب ، يوليو ، اغسطس ، سبتمبر ، ١٩٦٩ .

(٣) انظر مقالنا عن « جمال الدين الافغاني » الفكر المعاصر ، مايو ١٩٦٩ .

خاصة بعد ثورة الصين التي استطاعت ان تستقطب الشعور الانساني والشعور غير الاوربي خاصة .

ثالثاً — الشعور الاوروبي وشعور العالم الثالث :

ان موقفنا من الثقافة الغربية وملاحظاتنا على بعض مظاهر التقليد في فكرنا المعاصر جزء من موقف اعم وهو اننا في الحقيقة بين شعورين الشعور الاوربي وهو الشعور الذي استطاع استقطاب كل شعور غير اوروبي ، وشعورنا الخاص اي شعور العالم الثالث الذي بدأ يعي نفسه بعد ان تخلص من السيادة الاجنبية على ارضه ولم يبق امامه الا التخلص من السيادة الثقافية على فكره .

نلاحظ ان الشعور الاوربي استطاع ان يجعل نفسه محور الثقافة العالمية ، واصبح يدرس كل شيء بوجهة نظره الخاصة بدعوى الحياد والموضوعية ، ولما كان كل شعور غير اوروبي مستقطبا نحوه رددنا وجهة النظر الغربية في وقائع من شأننا ولنا فيها نظر ونستطيع ان نحكم عليه من خلالها .

فمثلا قيل عن عصر الانتشار الاوربي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر انه عصر الاستكشافات الجغرافية . هذا صحيح من وجهة نظر التاريخ الاوربي ، فالغربيون يستكشفون ماسواهم ، ولكن هذه الاستكشافات من وجهة نظر اخرى بعد عصر الاستعمار الاوربي ، فقد حاول الغرب الدوران حول العالم الثالث عن طريق البحر بعد ان فشل في النفاذ نحوه عن طريق البر ايام الحروب الصليبية كما يقول احد الجغرافيين المعاصرين وما عناه الاوربيون بتحضير ما سواهم هو في الحقيقة محو للطابع القومي للشعوب واستغلال لثرواتها كما حدث في استراليا وكما يحاول الاوربيون ذلك مرة اخرى في روديسيا وجنوب افريقيا ، ويبدو ذلك ايضا في معاهدات الامن الاوربي والاحلاف والمنظمات الدولية .

ونتيجة لهذا الاستقطاب اصبح التاريخ البشري مركزا على الشعور الاوربي ، واصبح التاريخ العالمي محوره التاريخ الاوربي ، أصله عند اليونان ، يتلوه عصر ظلام ، ثم يتلوه عصر نهضة وتنوير وعلم وصناعة . ويتضح هذا الاستقطاب ايضا في استعمال التاريخ الميلادي عند الشعوب التي تتبع السنة القمرية او السنة الفصلية او السنة الهجرية .

وفضلا عن ذلك ، استطاع الفكر الاوربي ان يطبع كل فكر غير اوربي بطابعه ، مع ان الفكر الاوربي وليد ظروف خاصة وبيئة معينة . فقد بدأ الفكر الاوروبي يرفض كل معطى سابق بعد ان اكتشف زيف مثل هذه المعطيات وآثر جعل طريق معرفته الوحيد ، التجربة ..

رفض كل منهج قبلي وآثر المنهج البعدي القابل للتحقيق ، رفض كل معرفة الهية وآمن بالمعرفة الانسانية وحدها ، ولم يشفع في ذلك محاولات المثاليين لرد الاعتبار الى المنهج القبلي او الى التسليم بالمعطيات السابقة او بالدفاع عن المعرفة الالهية عن طريق الحدس او العقل البديهي او مسلمات العقل . لقد وثق الانسان الحديث بنفسه بعقله وارادته ، وجعل الطبيعة مصدر معرفته وميدان سلوكه . والمعرفة الانسانية بطبيعتها صاحبة وجهة نظر ، ولا يستطيع الانسان الا ان يدرك وجها واحدا ، فهذه طبيعة الرؤية ولكن ما ان يتغير الواقع او يتطور حتى يتم تغيير المعرفة بغيرها واستبدال وجهة النظر القديمة باخرى اكثر اتساعا وملاءمة مع الواقع الجديد . لذلك ظلت المذاهب الاوربية مذبذبة مرة مع الفكر ومرة مع الواقع ، ويظهر هذا التذبذب في هذه الثنائية التي عرف بها العصر الحديث الثنائية بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي ، بين الاتجاه المثالي والاتجاه الواقعي او بين الفكر والوجود، هذا التذبذب الذي جعل الفكر الاوربي مصدر للخصوبة وموطنا للاغراء، وقد ساعد على هذه الثنائية مصادر الفكر الاوربي في الفكر اليوناني الذي اعطى القسمة العقلية بين الجوهر والعرض ، المادة والصورة، العلة والمعلول ، الواحد والكثير ، الحس والعقل .. الخ .. لذلك خرجت العقلية الاوربية بطابع ثنائي حاد ، تنتقل باستمرار من الفعل الى رد الفعل او من طرف الى اخر دون العثور على الشيء نفسه وكأنها غير قادرة على العثور على نقطة التوازن بين تياراتها المتعارضة مهما كانت هناك من محاولات للربط ومهما نشأت مذاهب الاعتدال ومهما كانت هناك من اتجاهات ترفض الحلول التقليدية المتعارضة وتدعو الى الرجوع الى الاشياء ذاتها مثل هوسرل او الوقائع العينية المباشرة مثل برجسون .

نستنتج من ذلك ان الفكر الاوربي فكر حضاري اي انه نشأ ونطور وفقا لظروف خاصة وبيئة معينة ، وليس كل مايصدر فيه ينقل بلا حساب او بلا وعي وكأن اوربا هي ممثله الانسانية كلها على مايقول بعض فلاسفتها ومفكريها وساستها . ويتضح ذلك من مؤلفات مفكريها عندما يقولون : « حضارتنا » ، تاريخنا » ، « تراثنا » ، « موسيقانا » ، « فننا » ، « عصرنا » وامثال هذه الالفاظ التي تلحق نتاج الفكر ببيئة حضارية معينة ، وهذا لايعني الوقوع في المصور القومي للعلم او للحضارة او على وضع عقلية الاستيراد والتصدير في الفكر ، بل هو اتباع للنظرة العلمية نفسها .

تحتاج الحضارة الاوربية اذن لمن يراها من خارجها بشعور محايد لم يتسم بطابعها ولم يتكون في بنائها النفسي الداخلي . يستطيع هذا الشعور المحايد ان يرى الحضارة الاوربية في رؤيا علمية صائبة ، فهو قادر على ان ينظر اليها من الخارج وعن بعد حتى يتمكن من صدق النظرة ، وهذا ما لايستطيع الباحث الاوربي القيام به لانه مطبوع بطابع الحضارة نفسها ، بناؤه بناؤها على مالاحظ هوسرل .

لذلك نحن امام امكانية قيام علم جديد ، وهو دراسة الحضارة الاوربية بشعور غير أوربي ، وما دمنا ننتسب الى العالم الثالث يمكن ان نقول دراسة الشعور الاوربي بشعور العالم الثالث . فكما نشأ الاستشراق ، أي دراسة العالم الثالث ، بشعور اوربي يمكن ان ينشأ « الاستغراب » أي دراسة الشعور الاوربي بشعور من العالم الثالث ، وقد حاول ذلك من قبل فرانز فانون وكثيرون غيره من مفكري العالم الثالث ولكن مازالت كلها محاولات سياسية خطابية اكثر منها فكرية علمية .

لقد نشأ تيار نقدي في الغرب نفسه يحاول دراسة الشعور الاوربي كظاهرة ويتحدث عن مصدره ونقطة بدئه ونهايته كما فعل هوسرل وبرجسون وسبنجلر ونيتشه وغيرهم ، كل يحاول كتابة تاريخ له وكأن الحضارة الغربية تقيم حسابها الاخير مع نفسها ، كما يحدث في كل مرحلة عندما تشارف على النهاية وكما أرخ أرسطو للشعور اليوناني معلنا بذلك نهايته . لقد تحدث هؤلاء عن أزمة الانسانية الاوربية ، وهي ليست مجرد أزمة ضمير ، بعد قيام حربين عالميتين ، كان فيها الشعور الاوربي محورها بل عن أزمة في المنهج او في الطريق ، ويحاول كل منهم ايجاد دفعات « روحية » جديدة من اجل بعث عصري بعد النهضة الاولى التي قامت باسم العقل والتي اعطته دفعة دامت خمسة قرون (1).

ونحن في عالمنا الثالث ، بعد ان بدأ عصر التحرر واوشك عصر الاستعمار على الانتهاء ، في عالمنا هذا ونحن نجد كل يوم الروابط بين البلاد الافريقية او بين البلاد الافريقية والاسيوية او بين بلدان العالم الثالث في افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية تزداد قوة ، ونحن نظهر كقوة معنوية في المنظمات الدولية او كقوة مادية من حيث عدد السكان او من حيث وفرة الموارد الطبيعية ، في عالمنا هذا ، لم نحاول حتى الان ايجاد فلسفة له في التاريخ وربطها بانتهاء عصر الريادة للحضارة الاوربية . فاذا كانت الحضارة الاوربية على وشك الانتهاء على مايقول فلاسفتها فان بلاد العالم الثالث تحاول اخذ الريادة منها . واذا كانت الصين القديمة ومصر القديمة قد قادتا الانسانية وهي في مهدها فانها تستطيعان قيادتها اليوم بعد ان قامت الحضارة الاوربية بهذه المهمة خاصة في عصرها الذهبي طيلة خمسة قرون حتى اصبحت اوربا مركز العالم ومحور التاريخ .

وعلى هذا النحو تتحول ثقافتنا المعاصرة من التقليد الى الاصالة، ويتم تصحيح وضع متميز وهو اتجاه كل شعور انساني بالضرورة نحو النمط الغربي ، ونكون بهذا قد بدأنا عصر التحرر الفكري الذي نرجو ان يبدأه جيلنا .

حسن حنفي

القاهرة

(1) انظر مقالنا « الظاهريات وأزمة العلوم الاوربية » الفكر المعاصر يناير ١٩٧٠ .

الواقعية والثورة الثقافية

– تتمة المنشور على الصفحة ١٢ –

الروائية الواقعية : القيمة التي تجعلها مساهمة فعلية في بناء تراثنا الثقافي الروحي : قيمة اكتشافها العميق للانسان العربي في مصر ولمجتمعه وقيمه وتكوينه النفسي والاخلاقي ، هذا الاكتشاف الذي تم لان هؤلاء الكتاب وغيرهم من الواقعيين الحقيقيين« حدسوا » المنهج الواقعي كاملا ، ولم يقفوا عند حدود صفاته الشكلية : فاصوا في قلب انسانهم وعقله ووجدانه ومجتمعه ، ولم يكتفوا بوصف ذلك كله من الخارج مثلما تنص شروط « المذهب » الواقعي في كتب المدرسيين البورجوازيين .

لقد عرف كتابنا الروائيون والواقعيون – او حينما كانوا واقعيين حقا ، مثل نجيب محفوظ قبل ١٩٦١ – عرفوا انه لا يحق للكاتب الروائي الواقعي ان يقول : انني اتخذ من الواقع موقفا فوتوغرافيا او تقريريا او غير عاطفي لكي أصبح واقعيا . وعرفوا انه لا يكفي له ان يقول : انني اقدم مشاهد البيئة المحلية ، واشير الى الاحداث والعادات المعاصرة لعملي الادبي واقدم وصفا دقيقا للاماكن والاشخاص الذين يمر بهم العمل ، واقدم عناصر الحوار والوقائع بصراحة ودقة وتلقائيا ، واستفيد من الكلمات والاصطلاحات المستخدمة في الحياة اليومية وفي العمل العادي وفي العلوم التطبيقية : عرفوا ان كل هذه الشروط التقليدية المدرسية للنزعة الواقعية – التي عرفوها ايضا وطبقوها بدرجات متفاوتة من الاجادة والتفنن – لا تؤدي الى اكثر من خلق « شكل » يوحي بموقف واقعي .

لم يكن توافر هذه الشروط في اعمال نجيب محفوظ الواقعية الاولى عن « القاهرة الجديدة » حتى « السكرية » باستثناء « السراب » او في روايتي سهيل ادريس « الحي اللاتيني » ، « الخندق الغميق » ، او في روايتي عبدالرحمن الشرقاوي « الارض » ، « الشوارع الخلفية » او في رواية يوسف ادريس « قصة حب » ، اقول ان توافر تلك الشروط الشكلية لم يكن هو – اساسا – ما جعل من تلك الاعمال الروائية اعمالا واقعية تشارك في صنع ثقافتنا القومية من ناحية ، وتشارك في تحويل تلك الثقافة الى ثقافة قومية ثورية من ناحية أخرى .

كان ثمة عامل آخر هو الذي عبأ تلك الاعمال بطاقتها الثقافية : طاقة استحضار جوهر الانسان والواقع واكتشاف ابعاده الكلية والجزئية ، وبصمات التاريخ عليه في حاضره القائم ، واثر العلاقات بين الطبقات والناس (مفردات الواقع) ونوعيات بواعث القلق والحركة والطموح داخل الناس انفسهم .. من ناحية ، وطاقة اكتشاف احتمالات اخضاع ذلك الواقع لارادة الانسان المتجدد والساعي الى التخلص من عوامل قهره من ناحية اخرى .

والحق ان تلك الشروط قد انتقدها حتى الكتاب البورجوازيون منذ القرن الماضي – قرن ازدهار المفهوم الشكلي للواقعية وتحويلها الى مجرد « مواصفات » خارجية للعمل الادبي او للموقف الفلسفي . يتحدث سيفنسون عن النزعة : « اللاواقعية الحقيقية للروايات الواقعية .. كلاهما حقيقي وكلاهما لا يمكن تصديقه ، لانه لا توجد انسان يعيش في الحقيقة الخارجية بين الاملاح والاحماص ، وانما يعيش الانسان داخل حجرة دماغه الدافئة المليئة بالذكريات والاوهام ، جنبا الى جنب النوافذ المصبوغة بالطلاء والجدران المزدحمة بالرفوف المثقلة بالاشياء (1) .وهو يكتب ايضا في مقاله « ملاحظات حول الواقعية » في المجلد نفسه قائلا ان تساؤلات الواقعية « لا تهتم الى ادنى درجة بالحقيقة الجوهرية للاشياء ، ولا تهتم بسوى الاسلوب التكنيكي للعمل الادبي » . وليس من قبيل الصدفة ان يكتب ستيفنسون هذا الهجوم على الواقعية الشكلية (بعد ان قيدها فهمه لها بصورتها الشكلية والخارجية) بعد عام واحد من صدور رواية « اشجار الغار بلا جذور » لادوارد دجوردان التي بدأت اتجاه الرواية الاوروبية الى عالم اللاوعي والاحلام لتسجل بداية ياس تلك الرواية – وبداية ياس الحضارة التي اثمرتها – من عملية نقد الواقع الخارجي لحياة الناس وعن الامل في تغييره او اخضاعه لارادة الانسان المتجدد .

لقد عرف الروائيون الواقعيون العظام فعلا ان الانسان لا يعيش في الحقيقة الخارجية بين الاحلام والاحماص ، ولكنهم لم يوافقوا ستيفنسون على ان الانسان لا يعيش الا في « حجرة دماغه الدافئة المليئة بالذكريات والاوهام » : عرفوا ان الانسان يعيش في العالمين ، وانه وان مزقه هذا الانقسام الا ان عظمته ومأساته تنبعان من الانتصار على تمزقه او من هزيمته امامه .

وقد يضيف الواقعي الاشتراكي الى تلك الشروط الشكلية ان يهتم العمل الادبي برصد تاثير حركة الطبقات الاجتماعية وتناقضاتها على المرحلة الزمنية وكل البيئة وعلى شخصيات العمل . ولكن هذا الشرط الجديد لن يؤدي في الحقيقة الا الى اضافة عنصر شكلي اخر ، له اهميته دون شك في استيعاب حركة بعض العناصر الخارجية التي تشارك في تكوين العمل الادبي ، ولكن لن يدفعنا نحو « الحقيقة الكلية » التي تطالب بها الواقعية الاشتراكية نفسها اكثر من خطوة واحدة . لم يكن توافر هذا الشرط هو الذي جعل لينين يقول عن روايات بلزاك قولته الشهيرة : كان هناك عنصر مختلف : عنصر جعل « فرنسا » تتبدى في اعمال الكاتب الفرنسي الكبير ، وهو العنصر الذي جعل روسيا او انجلترا تتبدى في اعمال دستويفسكي او تولستوي او باسترناك وشولوخوف او ديكنز او ايريس ميردوخ بالقدر نفسه الذي تبدت به امريكا في اعمال هنري جيمس او فوكنر او شتاينبيك او نورمان ميللر؟ وهو العنصر الذي جعل اليهودي التشيكي البورجوازي الصغير يتبدى في اعمال كافكا ، وجعل ايرلندا تتبدى في اعمال جويس وجعل اليونان تتبدى في اعمال كازانتزاكي ، وجعل فرنسا النصف الثاني من القرن العشرين تتبدى في اعمال سارتر او كامو او ناتالي ساروت : كان ثمة تصور حضاري واجتماعي وتاريخي ونفسي عن « الوطن » بصورته المعاصرة ، كظاهرة كلية او كطبقات او افراد : كان المكان حاضرا ومتجسدا في تلك الاعمال ؟ وكان تصور قومي وفلسفي للتاريخ او لتاثير تاريخ الوطن : كان الزمان حاضرا وكان تصور العصر الواقعي للوطن هو مصدر الرؤية الفكرية او الفلسفية في اعمال أولئك الكتاب . ولذلك فانهم واقعيون . ولذلك فان لاعمالهم قيمة ثقافية قومية وثورية في وقت واحد : اعمالهم تتحول الى مساهمات حقيقية في بناء الثقافات القومية لشعوبهم من ناحية ، والى مساهمات في وعي الانسانية بجوانب مختلفة من واقعها الكلي ، ومن ثمة في قدرتها على تجاوز ذلك الواقع من ناحية اخرى .

ان المجتمع والانسان هما مصدر التجربة الروائية الواقعية الوحيد. ولا يمكن للعمل الروائي ان يكون واقعيا الا اذا قام على اساس من تصور حضاري واجتماعي وتاريخي ونفسي موضوعي للمجتمع وللناس الذين يستمد منهم الكاتب الروائي تجربته الادبية ، والا اذا ارتبط هذا التصور بتصور آخر عن الزمن الذي عاشه هذا المجتمع وهؤلاء الناس وعن الآثار التي تركها هذا الزمن على تكونهم النفسي والثقافي والاخلاقي والروحي ، وعن اثر اللحظة المعاصرة للتجربة الروائية على ذلك الزمن ونوعية تفاعلها مع آثار اللحظات الماضية . لقد اصبح الكتاب الروائيون الواقعيون « واقعيين » فعلا ، واصبحت لاعمالهم قيمة ثقافية هائلة في تراث شعوبهم الثقافي الروحي لانهم كانوا يفكرون في الواقع الذي عاشوه وكانوا يستحضرونه الى اعمالهم ، لم يستوحوا تصور الواقع لم يعرفوه ، ولم ينسبوا الى الواقع الذي عاشوه رؤى فكرية لم يعرفها : كانت رواياتهم اكتشافا لواقعهم من ابعاده المتعددة ، ولذلك اصبحت هذه الروايات مصدرا لمعرفة واقعهم من ناحية ، ووسيلة تصلح للتعامل مع هذا الواقع من ناحية اخرى .

ان الرواية بوجه خاص – بين كل الانواع الادبية الاخرى – ال

(1) The Santern Bearecs - 1888 - in «Random Memories»

حلت لدى الشعوب الحديثة محل الملحمة القديمة او السير الشعبية، ووقفت موقفا وسطا بينها وبين التاريخ التسجيلي لاحداث المجتمع وحركته ، فانها تقدم وسيلة ابداعية فذة لاستحضار جماع الثقافة الروحية لشعب معين ونقدها بكل ماتحمله تلك الثقافة من مؤثرات التاريخ والعوامل المادية التي انتجتها في خلاله . والثقافة ظاهرة تاريخية من انتاج المجتمع كله ، أي انها ظاهرة قومية قبل أن تكتسب معناها الطبقي او مضمونها الفلسفي ، والثقافة الثورية لابد وان تتمثل كل المنجزات التقدمية التي حققتها الثقافة في الماضي (١) لكي تضمن استمرار التقدم الثقافي . ان الثقافة الثورية بهذا المعنى ، رغم اطارها الطبقي والفلسفي العلمي ، لاتنفصل عن جذورها القومية : لكي تكون الثقافة ثورية ، لابد ان تكون قومية ايضا (٢) . من هنا يمكننا ان نتبين مقدار خطورة الدور الثقافي الذي يمكن ان تلعبه الرواية الواقعية : انها تحل محل الانتاج الثقافي التلقائي الذي انتجه الشعب في الماضي ليسجل فيه فضائله وبطولاته وقيمه ، وتقدم بديلا عاطفيا وحيا للتسجيل الاخباري لاحداث المجتمع والتاريخ ، وتستقطب جوهر ثقافة شعبها الروحية بمميزاتها البنائية والاسلوبية الفنية ، وتساهم في عملية تمثل التصورات الثقافية المعاصرة والثورية لمنجزات ثقافة العصور الماضية ، وبذلك تكتمل الدولة ، وتصبح الرواية الواقعية نفسها جزءا من الثقافة الروحية المتجددة للشعب الذي كتبت له وبلغته .

وبذلك فان مايمكن ان يكون تصورا واقعيا للرواية الفرنسية او الامريكية المعاصرة لايمكن ان يكون في الوقت نفسه تصورا واقعيا للرواية العربية المعاصرة . ليست « التجارب » النفسية وحدها هي التي تتمتع بالانتماء القومي وبالحق في التعبير عن حضارة بعينها في عصر بعينه ، وانما للتجارب الفكرية ايضا (وللمواقف الفكرية) نفس الحقوق (٣) .

ولذلك فقد يكون من حق سارتر او كامو او نورمان ميللر ان يلجأوا الى تلخيص سمات الواقع والى تجريد ملامح الشخصيات والى القفز فوق الصراعات الاجتماعية الواقعية وفوق الصراعات النفسية الواقعية ايضا ، قد يكون ذلك كله من حقهم مثلما ان من حقهم ان يعتقدوا ان الانسان الغريب ، اللامنتمي ، العبثي ، الباحث بلا جدوى عن معنى للوجود ، المصاب بالغثيان او فاقد القدرة على اليقين رغم قدرته على الفعل ، او القادر على الفعل رغم افتقاده للمبرر او للدافع، هو نموذج عصرهم . ولكن ليس من حقنا ان نعتبر مثل هذا الرجل هو نموذج عصرنا نحن ، مثلما انه ليس من حقنا ان نظن ان عملا روائيا يهجر الواقع الذي نعيشه ، ويلخص قسماته فيطمس معالم كل صراع فيه لحساب « رؤيا » يظنها شاملة ونافذة ، ويجرد ملامح شخصياتنا فيمنحها قسمات مارسيل ميرسو او انطوان روكانتان او ماتيوديلاروا رغم انها تحمل أسماء كاسمائنا : يجردها من تاريخنا ومن بصمات هذا التاريخ على أرواحها ، ويعبئها برؤى تمثل تاريخ شعوب اخرى وعصر بلدان غير بلادنا ، ويجرد واقعنا الاجتماعي والنفسي من صراعاتهما الحقيقية لكي يملاها بصراعات وهمية ليست سوى افرازات معلومات عجزت عن ان تكون زادا لثقافة قومية فعجزت بالتالي عن ان تكون مصدرا لاي موقف ثوري واقعي : ليس من حقنا ان نظن ان عملا روائيا من هذا النوع هو عمل روائي واقعي ذو قيمة ثقافية او فنية تتيح له ان يتحول الى زاد لثقافتنا القومية ومصدرا لوعينا الثوري بالمواقع الذي نعيشه وبالتاريخ والعصر الذي عشناه في الماضي ونعيشه الان !.

الواقعيه والتعليق على الواقع

يقول الناقد الفرنسي ومؤرخ الادب المعاصر جايتان بيكون : «تريد القصة المعاصرة أن تكون شهادة على الانسان ، شهادة تغوص حتى واقعه الاعمق والاعم . انها قصة الوضع البشري التي تمت بصلة الى باسكال اكثر منها الى سان سيمون ولا بروييير » . (٤)

هكذا يضرب الناقد الفرنسي البورجوازي ثلاثة عصافير بحجر واحد ، فاذا اضفنا تصديق نقادنا واغلب روائيينا الكبار لمثل فكرته، لاكتشفنا انه اصاب اربعة عصافير . ففي جملته الفخمة تلك ذات المظهر البريء ، عمم الناقد البورجوازي تصوره عن القصة الفرنسية الحديثة ليطلقه حكما على القصة الحديثة عموما ، وعمم تصوره عن الانسان الفرنسي فجعله هو الانسان على وجه الاطلاق ، ونزع الرواية الحديثة من اصولها الحقيقية : أدباء تمرد الضمير البورجوازي الانسان والثوري على الاوضاع التي فرضتها طبقتهم نفسها على الانسان وراح يرجع اصولها الى طوباوي فاشل ، والى رسام للصور الشخصية الادبية لارستقراطيي القرن السابععشر قبل الثورة البورجوازية الكبرى بقرن كامل ، ثم نسب القصة الحديثة كلها الى باسكال فيلسوف الرعب من صمت الابدية !.

اما نحن فقد تصورنا ان هذه الصورة المزيفة من الرواية الحديثة (او الصورة الجزئية في افضل الاحوال) هي صورة الرواية الحديثة كلها ، مثلما تصورنا ان مارسيل ميرسو ، غريب البير كامو هو نموذج عصرنا نحن ، الى جانب استحواذه على بطولة عصر انهيار الحضارة التي ينتمي اليها .

ان الرواية الغربية حين تكف عن « سرد حكاية وخلق اشخاص ووصف اخلاق وأوساط اجتماعية » بالتعبير الساخر للناقد نفسه ، فانما تعكس بهذا وضعا اجتماعيا وانسانيا سبق للفلسفة الغربية ان عكسته في تجريد أشمل وتعميم أكثر عمقا . انه الوضع الاجتماعي الذي يحكم على « تفرد » الانسان البورجوازي بالزوال ، وعلى تميز حياة كل فرد بالامحاء تحت وطأة عوامل التنميط وتوحيد القوالب والاذواق والافكار والميول بل ومسارات الحياة : وهي العملية التي تشمل كل افراد المجتمع البورجوازي الحديث لكي يتلاءموا مع متطلبات سوق رأسمالي استهلاكي واسع يجب على الناس ان يستهلكوا فيه كل ما تنتجه لهم مصانع الانتاج الكبير من سلع مادية ومعنوية .

يقول بيكون ايضا في تحليله لرواية « الغثيان » لسارتر : « نحن نريد ان تكون حياتنا شبيهة بشيء ضروري وان يكون لها ثبات شكل أثر فني ، كثبات شكل تمثال رخامي مثلا ، ونريد ايضا ان نشعر بالعالم الذي يحيط بنا شعورنا بكون مؤسس على العقل لايمكن الا يكون ، ولا يمكن أن يكون غير ما هو » . (٥) ان هذه الرغبة في تمجيد « حياتهم » لاتعكس الا فزعا من انهيار تلك الحياة . اما نحن فاننا لانفزع الا من احتمال ان تبقى حياتنا على ماهي عليه ، رغم اننا نطالب بكون قائم على العقل ايضا . ولذلك فلا بد لرواياتنا التي تعبر عن « رغباتنا » حقا ان تعكس رؤية مختلفة الى الحياة .

وحينما يقرر بيكون عن كتاب رواية الانهيار الواقعية الفرنسية : انهم يكتبون قصصهم في الوقت الذي يتصورونها فيه . لذلك نرى كتابه « الوجود والعدم » يرافق « دروب الحرية » بيروس وسينياس » يرافق « الدعوة » «اسطورة سيزيف » يرافق « الفريب » « الانسان المتمرد » يرافق « الطاعون » ، حينما يقرر الناقد البورجوازي ذلك فاننا نتساءل : هل كان سارتر وسيمون دي بوفوار وكامو «يتصورون» قصصهم في تلك الكتب الفلسفية التي رافقت رواياتهم ، أم كانوا

(٤) الادب الفرنسي الجديد - جايتان بيكون - ص ١٠٤ - منشورات عويدات . بيروت .

(٥) نفس المصدر ص ١١٠ .

(1) A Dictionary of Philosopy - Moscow - 1967 .

ظاهرة تاريخية ومن صنع المجتمع كله ، فانها دأبت على تجاهل الطابع

ظاهرة تاريخية ومن صنع المجتمع كله ، فانها دأبت على تجاهل الطابع القومي للثقافة ، وعلى الاكتفاء بتاكيد الطابع الطبقي لها . ولكن الثقافة الاشتراكية ، لاتستطيع ان تكون ثورية حقا الا اذا تمثلت المنجزات التقدمية لثقافة الشعب الذي يبني الاشتراكية في الماضي : أي ان الثقافة الاشتراكية لاتستطيع ان تكون ثورية الا اذا كانت قومية ايضا بقدر طبقيتها .

(٣) نعتقد ان للاساليب ايضا وللاشكال والقوالب الفنية نفس الحقوق ، ولكن نؤجل هذا الجانب الان .

« يتصورون » الواقع ـ واقعهم الانساني والاجتماعي والفكري ـ ويفلسفونه في نفس الوقت الذي كانوا يكتبون عنه قصصهم ؟ وبصرف النظر عن صواب فلسفتهم او واقعيتها ، وبصرف النظر عن علاقة رواياتهم بتلك الفلسفة ، فاننا نسائل : الا يتجاوز تصورهم القصصي للواقع بصدقه الفني وصدقه الواقعي وصدق تعبيره عن ازمات الفكر والضمير والاغتراب التي تجتاح انسان عصرهم ، الا يتجاوز هذا التصور القصصي كل ما يعتور فلسفاتهم من قصور ذاتي وجدب مثالي عقيم ؟. الم يكن هذا الصدق القصصي ـ الفني والواقعي ـ هو مصدر القيمة الثقافية الباقية لتلك الروايات ، رغم ان الكتب الفلسفية التي رافقتها قد تحولت الى مجرد علامات تاريخية على طريق انهيارفرع من الفلسفة المثالية وبوارها ؟.

ولاننا لا نطلب من كتابنا الروائيين ـ الذين كفوا عن ان يكونوا واقعيين ـ ان يكتبوا كتبا في الفلسفة . قبل او في اثناء كتابة رواياتهم فاننا نكتفي بالتساؤل : ما الذي يحدث لرواياتهم اذا استمدت تصوراتها الفنية من روايات تعبر بصدق عن واقع مختلف واستمدت تصوراتها الفلسفية من كتب في الفلسفة لم تستطع ـ حتى في يوم تأليفها ـ ان تفلسف الواقع الذي افرزها بصدق وموضوعية ؟. ما الذي يحدث لرواية « اللص والكلاب » مثلا اذا كان نجيب محفوظ قد هجر محاولة تتبع خيوط « الثورة » ضد القهر ـ الثورة الحقيقية والقهر الحقيقي في الواقع الذي ظن المؤلف انه يكتب عنه وللناس الذين يعيشونه ـ واذا كان قد هجر محاولة اكتشاف حقيقة المتمردين الاجتماعيين الحقيقيين ، والرافضين الحقيقيين للقهر في نفس ذلك الواقع وراح يحول خارجا على القانون الى نموذج للتمرد الاجتماعي، وراح يكتشف من خلال فشل هذا التمرد الفردي حتمية الفشل لكل متمرد اي راح يجرد القهر الواقعي والتمرد الواقعي جميعا ، يسلخهما عن صورتهما الحقيقية في محاولة وهمية لنقدهما دون اعتبار لحقيقة من يمارسون القهر ومن يقومون بالتمرد ، المصدر الحقيقي للقهر والالهام الحقيقي للتمرد ، عقلية القاهرين وانتماءاتهم الاجتماعية ومثلهم الاخلاقية ومصادر تصوراتهم الروحية والفكرية وما يقابلها عندالمتمردين : اي اضافة ثقافية ثورية اضافها الكاتب الكبير حينما حول الثوري الى خائن وحول الخارج على القانون الى متمرد فردي وحول الخائن والخيانة الى صورة فردية ومجردة ولا مبرر اجتماعي لها ولا جذور فكرية او اخلاقية او روحية ، بمثل ما حول المتمرد الى هيكل فردي محروم من كل صلة بحركة الواقع الحقيقية وبآثار تاريخ هذه الحركة عليها في اللحظة الروائية المعاصرة؟ اي تصور عن الواقع واي احساس حضاري او اي موقف فكري ولو عند نجيب محفوظ الرغبة في البحث عن حقيقة مطلقة وانتماء مطلق ويقين مطلق في الطريق » ثم في « الشحاذ » ؟ واي اضافة ثقافية ثورية اضافها الكاتب الكبير الى وعينا بحياتنا حينما وضع معادلتيه البشريتين المجردتين في « ثرثرة فوق النيل » وفي « ميرامار » لكي يخرج في الاول بحكمة عن مغامرة تحمل المسؤولية بالتحرك في الحياة وعن اثر هذه المغامرة في تحول القرود والمساطيل الى آدميين ومتنبهين ، ولكي يخرج في الثانية بحكمة اخرى عن عدم صلاحية من عاشوا في احد البنسيونات : سياسيين ومغامرين ولصوص واثرياء ، وعن الفائدة التي تعود على الخادمة التي ربما ظن انه يرمز بها الى مصر من معرفتها من يصلحون لها ممن لا يصلحون .. « فان من يعرف من لا يصلحون له فقد عرف بطريقة سحرية الصالح المنشود » ، واية اضافة اضافها في « السمان والخريف » اكثر من تلك الدراسة الموضعية المجردة لشخصية سياسي خائب في الماضي يحلم بمشاركة مستحيلة في مستقبل غامض ؟

لا يسعنا ان ننكر ان مثل هذه الاعمال قد تكون نوعان من التعليق الواعي على الجانب السطحي والمؤقت من واقع جزئي : انها في الغالب تعليق مبني على وجهة نظر سياسية او فلسفية اعجز من ان تسفر عن نفسها من خلال محاولة « فلسفة » الواقع نفسه واعادة اكتشافه من كل جوانبه الزمانية والمكانية اعتمادا على مقاييسها الخاصة . بل ان هذا التعليق قد يتم عن وجهة نظر نقدية الى الواقع . ولكنها بحكم احتباسها في اطار سطح الواقع الخارجي ، المؤقت والجزئي ،ولعجزها عن الاحاطة بالحقيقة الكلية لهذا الواقع المتمثلة في ارتباط السطح الخارجي باعماق الحركة الاجتماعية ككل ، وفي ارتباط حالتها المؤقتة بامتداد التاريخ من ورائها ومن امامها بغير حدود ، وفي ارتباط كيانها الجزئي بكيان مادي وروحي متكامل هو المجتمع كظاهرة متماسكة وكمجموعة من الظواهر الجماعية والفردية تربطهاعلاقات وحدتها وصراعها برباط ابدي لا تنفصم عراه : انها وجهة نظر بحكم ذلك الاحتباس وذلك العجز لا تستطيع ان تثمر عملا يتحول الى جزء من الثقافة الروحية الثورية للشعب (رغم انها قد تلعب دورا مؤقتا في تكوين وعي قطاعات معينة من المثقفين القادرين على فك الرموز واقامة علاقات تعتمد على معلوماتهم الخاصة بين مجردات العمل وبين جسد الواقع الحي) طالما لم تستطع ان تستحضر الواقع بابعاده المكانية والزمانية : بمفرداته وآثار تاريخه ، ولا ان تجعل من تلك الابعاد بطاقة ثقافية وفنية يستند اليها العمل او يوقظها في اذهاننا كلما قرأناه ، مهما بعدت تلك اللحظة التي كتب العمل بهدف التعليق عليها .

لا يمكن للرواية الواقعية ، الرواية التي تتحول الى مساهمة في بناء ثقافة الشعب الروحية الثورية ، لا يمكن لها ان تكتفي بالتعليق على لحظة جزئية ومؤقتة وسطحية من حياة هذا الشعب، وانما لا بد لها من علاقة كلية بتلك الحياة تستحضرها وتوقظها وتضيف اليها ، وهي لا تستطيع ان تضيف الى تلك الحياة استنادا الى مجرد « وجهة نظر » في مثل تلك اللحظة العابرة ، وانما لا بد لها ان تستند الى موقف حضاري كامل .. سواء كتب المؤلف كتابا في الفلسفة قبل او في اثناء كتابة الرواية ، او لم يكتب مثل ذلك الكتاب .

● الواقعية وتلخيص الواقع

ولكن اذا كان لنجيب محفوظ فضل ، فضل التمسك بالحرص على التعليق على الواقع استنادا الى وجهة نظر ترفض صور القهر الاجتماعي والكوني وتتشوف الى خلاص روحي لنفسه ولابطاله (رغم تجريد وجزئية الواقع وتسطيح معنى القهر والخلاص نتيجة التجريد والجزئية) ، واستنادا الى نوع من الوعي الطبقي للفن يتمثل في الحرص على ان يظل ابطاله بدرجة او باخرى صورا من البورجوازيين الصغار الذين يقلقهم ما يتهدد عالمهم المادي والروحي من دمار : اذا كان لنجيب محفوظ هذا الفضل فان اعمالا روائية اخرى يحرمها الانقطاع الكامل عن الواقع مع الرغبة في فرض تصورات اصحابها الذاتية المسبقة على ذلك الواقع ـ يحرمها هذا الانقطاع حتى من قيمة التعليق ، وان لم يحرمها من قيمة التدليل على الحالة الذهنية التي يبلغها الكاتب الروائي حينما يقيم مواقفه ويستمد عناصر خلقه الفني من احاسيسه الذاتية وحدها ، او من معلوماته الثقافية التي لا صلة تربطها بالواقع الذي يظن انه يكتب عنه .

لقد كتب حليم بركات روايتين « ستة ايام » ثم « عودة الطائر الى البحر » معبرا عن موقف واحد : رفض مطلق للواقع العربي وادانة لكل شيء فيه ، وتطلع ملهوف الى واقع اكثر انسانية وتحررا . حكم مطلق على واقعنا بالتخلف الحضاري ، وحكم مطلق باستحالة انتصارنا قبل ان نتخلص من اخلاقنا المتزمتة ، وتعصبنا الديني ، وغوغائية جموعنا العاطفية ، دون ان يقول هذا الديان المتعسف : من اين سيخرج التقدم الحضاري اذن ؟ من بين قوى الواقع المتصارعة ام من معلومات ابطاله عن الموسيقى الكلاسيكية والفلسفات الغربية المثالية واشعار شعراء السكون الاعظم والردة الى البراءة وخوف

هؤلاء الابطال في نفس الوقت من الجماهير واحتياجهم الى الضجر ؟.

ورغم ان عقداً كاملا من السنين يفصل بين الروايتين الا اننا نرى في « رمزي صفدي » بطل الرواية الثانية ، امتدادا حقيقيا للفتى « سهيل » بطل الرواية الاولى . انه نفس المتمرد ضد قيم مجتمعه الاخلاقية ، العاجز في نفس الوقت عن الانتماء الى اي من اقطاب الصراع الاجتماعي « الملموس » بمهارة في الروايتين . ولا يعني هذا ان « سهيل – رمزي » بطل فردي ، فللفردية دلالتها الفلسفية بقدر ما لها من اصول اجتماعية ، وانما معناه ان بطل حليم بركات يكاد يكون رمزا ذهنيا يشحنه الكاتب بوجهة نظره هو الفكرية والسياسية والاجتماعية .

واذا كان سهيل قد بدا في اول الامر ممتزجا بجماعته التي يهددها الانذار الصهيوني بالفناء ، واذا كان لامتزاجه طابع انفعالي تمليه اللحظة المتوترة ومنبر الخطيب الذي اعتلاه ، فانه يعود الى وعيه ويمارس حياته العادية ، ابنا وعشيقا وحبيبا وصديقا ، تتكشف اول ملامح انفصاله الكامل عن الواقع الذي كان يخطب عنه منذ قليل ، واول ملامح استعلائه المنذر بالخطر على الناس الذين كان يخطب فيهم. انه يخاف من هؤلاء الناس ويكره ان « يضيع في المجموع » (١) ،او لقد بدا يحس بالخوف . الجماهير تزحف في الشوارع ... يشعر معهم ولكنه يخاف منهم ويرغب ان ينفصل » (ص ١٣١) . ولكنه لا يخافهم فقط، ولا يرغب في الانفصال عنهم فحسب ، انه لا يكره مجرد غوغائيتهم وانفعاليتهم وهو سهم المكبوت الذي يبحث عن اي فرصة للانفجار – بدافع الجنس كما بدافع الوطنية » (ص ١٣٢) وبدافع العجز عن فعل اي شيء او البحث عن مشجب يعلقون عليه اخطارهم (حتى لو كان « المشجب » هو السفارة الاميركية (ص ٥٠)وانما هو ايضا يمتلك موقفا طبقيا واعيا منهم : « وينظر الى جمهرة تشير اليه ان يقف . الخوف يجتاحه . يبدو له انهم من الفئات المحرومة التي جاءت تتظاهر لعبدالناصر انما بدافع الانتقام من ابناء الطبقة المتوسطة من امثاله والطبقات البورجوازية الكبرى » (ص ١٣١) وهو لا يطمئن الا عندما يرى دبابات الجيش (كبورجوازي اوروبي عريق) (ص ١٣٤) وحينما تنفجر الجموع في عمل « سياسي » يعبر عن احساسها المشترك بالازمة فانك ستجد « سهيل – رمزي » غالبا في حجرته ، او في شقته بعد ان اصبح استاذا جامعيا في الرواية الثانية ، ستجده راقدا فوق او تحت امراة ما ، يعاتب نفسه على انه « يغازل حبيبته » او « يستمتع بجسده » او « يغازل امراة متزوجة » بينما زملاؤه يموتون او بينما القدس تقاتل بالسلاح الابيض او مخيمات اللاجئين تضرب بالنابالم .. وعذره الدائم – الذي يوافقه عليه غالي شكري ويكتفي بتبريره شأن الناقد التفسيري المحايد (٢). هو اننا متخلفون حضاريا ، اخلاقنا متزمتة وعصبيون وغير واعين وتصرفاتنا غير لائقة : فكيف بالله يشعر مثقف رفيع مثله بالانتماء الى هؤلاء الهمج رغم انه سينفصل فلا يعترف برفاقه المناضلين في الرواية الاولى ، وسينفصل بجمع تبرعات الادوية او دراسة أسباب هجرة اللاجئين في الرواية الثانية ، ومرة ثانية لا نعرف من اين سيخرج « التقدم الحضاري » الذي يعيد الى هذا اللامنتمي المزعوم انتماءه المفقود والذي بضربة حظ عبقرية سيجعلنا متقدمين وننتصر على اعدائنا ؟ اغلب الظن أن حكاية اللاانتماء هذه ليست سوى مشجب يعلق عليه المثقف الزائف موقفه « اللامبالي » بالواقع والعاجز عن تفهم حركة الواقع الحقيقة : وربما كان من الاصلح لنقاد الانتماء وعدمه ان يدرسوا « اللامبالاة » في مرات قادمة ! .

اما عن « سهيل – رمزي » فنعتقد ان من حقه ان يعرف عن باخ وفاجنر واليوت وديلان توماس واوبرا الهولندي الطائر اكثر مما يعرف عن تاريخ بغداد ، وان يخاطب حبيبته في لحظة الشبق بالانجليزية (كما لو كانت هذه هي لغته التلقائية) ويحلم بالسيمفونية التاسعة ويناقش التوراة ويستمد رموزه الشخصية من سفر التكوين او من اسطورة ادونيس : من حق هذا الشخص المشحون بالمعلومات التي يجترها ويعبر بها عن نفسه في لحظات الخوف والقهر والشبق والهيام ،من حقه ان يرفد مع المراة التي يشاء، ومن حقه ان يخشى الجموع كما يريد : ولكنه لا يملك القدرة على ان يكون « نموذجا » واقعيا يعبر عن واقع حقيقي، ولا يملك القدرة على التعبير عن موقف ثوري، رغم رفضه للواقع لان تضاريس الواقع الحقيقية قد الفيت ، وحلت محلها صورة ذات لون واحد في درجة واحدة تقول : هذا واقع متخلف حضاريا ثم تدينه وتحل محله مرة اخرى صورة ذاتية لمتعلم يجتر رغباته ومعلوماته ويريد ان يفرضها على واقع لم يفكر في ان يعرفه ولا ان يكتشف داخله القوي القادرة على ان تفرض تقدمه من خلاله.

ولا تملك مثل هذه الرواية ان تكون ذات قيمة ثقافية حقيقية لانها لا تدرس واقعا ولا ان تفلسف حقيقته انطلاقا من التسليم بوجوده ووصولا الى محاولة اكتشاف حقيقة هذا الوجود الواقعية .

● رنين الماضي ، والخرافة

يتفق تيسير سبول مع حليم بركات في ظنهما المشترك : انهما يكتبان فعلا عن الواقع ، ويتفقان في تجاهلهما – في نفس الوقت – لحقيقة الواقع الذي يظنان انهما يكتبان عنه ، هذا التجاهل الذي يتمثل في محاولة تلخيص معالم ذلك الواقع وتجريدها واحالتها الى تصور ذهني لا علاقة له بتضاريس الواقع الحقيقية او صراعاته .ولكن بينما يتنكر حليم بركات لكل تراث ذلك الواقع ويرفض تاريخه جملة دون تفصيل ويرفض كل معناه وآثاره ويقدم بديلا له ما يملأ به ذاته من معلومات مقطوعة الجذور باصولها وعاجزة عن اكتساب جذور جديدة في تربة غريبة عنها ، فان تيسير سبول يحلم بذلك الماضي ذاته ، باسترجاع حضوره ، واستعادة « الرنين الغريب » لجملة تتحدث عن مآثر ذلك الماضي على استحياء في رواية « أنت منذ اليوم » .

« عربي » طالب جامعي في بلد عربي ما ، انتمى الى حزب ما يتحدث كثيرا عن الوحدة الصحيحة ، ولكن اطراف هذا الحزب لا تفتا تتطاحن على السلطة بالانقلابات ، والبلد لا يكاد يفيق من انقلاب حتى يداهمه المذيعون باخبار انقلاب جديد : المخلوعون يتحولون من وطنيين وحدويين الى انتهازيين ورجعيين وعملاء استعمار . واصحاب الانقلاب الجديد سيتحولون في الاذاعة الى ابطال الوحدة السائرين في طريق النضال . اما « عربي » فيكتشف ان كل شيء زائف ، يكتشف وهو يجرع العرق ويبحث في طبق المازة عن فستقة صالحة ان كل

(١) ستة ايام – ص ١١٦ –

(٢) ادب المقاومة – غالي شكري – دار المعارف – القاهرة – انظر فصل « بطل المقاومة في الرواية الفلسطينية » .

حبات الفستق عفنة : الكل ثرثارون يتحدثون باسم الوحدة والنضال وكل شيء منهم براء الجميع لا يهمهم الا السلطة ، الآباء قساة اغبياء ، والابناء شرهون متوحشون والساسة أفاكون لهم طبل وزمر ، والوطن في النهاية يضيع ، وعربي يقف عند حافة الجسر المهدم ، عند آخر نقطة باقية من الوطن الضائع ، يفكر في الجنرال ذي العين الواحدة ، سليل هولاكو والعصور المظلمة ، ويفكر في شعبه الذي « انتدب ليحارب من اجل ان يظل الرنين الغريب كلما قال معلم التاريخ للصغار :الفترة الممتدة ما بين القرنين الخامس والعاشر الميلادي هي المعروفة باسم: عصور الظلمة » .

اننا اذا سلمنا مع المؤلف جدلا بوجهة نظره في « السياسيين» فلن يسعنا ان نهمل مساءلته : وماذا عن قوى المجتمع ذاته ؟ وعربي، الى اي من هذه القوى ينتمي ؟ كان يشعر بان كل من يساله رأيه في الوطن طفيلي ثرثار ، وكان يشعر بان كل من يقول له رأيه في عمله متطفل يتدخل في شؤونه الخاصة . مع من سيحارب عربي اذن ؟ ومن هم العرب الذين سيحاربون ونحت اي راية ولاي هدف ؟ المحافظة على الرنين الغريب لجملة تتحدث في مواربة عن امجاد عصر ما وعن انحطاط الاعداء في هذا العصر بالذات ؟ المحافظة على معنى مستمد من الماضي ، بعد ان طمس المؤلف امام عيني بطله كل ملامح الصراع الواقعي الاجتماعي والوطني، واصبحت كل اطراف هذا الصراع متساوية في العبث والثرثرة والانتهازية والغباء . ان معنى « الماضي » هو ما يهم تيسير سبول ، ولكنه معنى مبهم وغامض لا يتحلى حتى بوهج المعنى الرومانتيكي اما « الحاضر » فقد تجاهله سبول - او الغاه وطمس معالمه بعد ان ظن انه يكتب عنه ، وراح يسوي كل نتوءاته بوجه الارض .

والماضي ايضا هو ما يهم امين شنار ، ولكنه في رواية الكابوس يكتسب معنى محددا : الخرافة !. كابوس شنار يقول ان « الخواجات » تسللوا الى قريتنا ، واستولوا على بيت شيخنا : قد يكون الشيخ هو الله او تراثنا الروحي كله ، ولكن المهم ان هذا الشيخ ما زال يحينا ، والخواجات لذلك يريدون قتله وقتلنا ولكن بعد ان يحصلوا على بركته : قتله يعني قتلنا . ولكن عميل الخواجات، الوطني الذي تحفزه وصية جده الى اكتشاف السر ويحفزه الطموح او الخوف الى خيانة الوصية ،هذا العميل يغمد خنجره في الظلام في جسد لا يعرفه . انه جسد الشيخ نفسه : هكذا نقتل خرافتنا ومجدنا ، نتخلص من قيدنا ولكننا نقع اذ نتحرر في شرك الاعداء، انهدم الجبل الذي كان يحجبنا عن العالم واضحينا في العراء . تحررنا وخنقنا الهواء واعمانا الضوء في لحظة واحدة . هل قتل العميل الوطني الشيخ ام لا ؟ ربما للاحتمالين ، ولكن ولى الشيخ يرقد في الضريح . ضريح لا يرقد فيه أحد ، ولكن العميل الوطني، المحرر القاتل ، يؤمن بمن على اسمه شيد الضريح، الميت المفقود يسكن في قلبه هو : الماضي الخرافة والسجن والمأمن القديم نحن نحمله ونلجا اليه وننطلق منه وفي وقت واحد نحلم بان نتحرر منه وقد حررنا منه اعداؤنا بايدينا حين قتلنا الشيخ وهدموا هم الجبل !

جبل آخر يضعه امين شنار بين عينيه وبين الحقيقة والواقع الحقيقي ، جبل يشيد من التصور الخرافي . ليس الطريق الى جوهر الحقيقة هو الغاءها وخلق خرافة بدلا منها . وبصرف النظر عن كثير من التشابه بين نسيج « الكابوس » وبين نسيج « اولاد حارتنا» لنجيب محفوظ واستعارة الاول من الاخيرة غالب صورها ونسيجها ومواقفها وتصورها العام للحدث الرئيسي (قتل عرفة للجبلاوي في اولاد حارتنا وقتل فرحات للشيخ في الكابوس مع فكرة الوصية والجد الكبير المختفي المسجون .. الخ) بصرف النظر عن كل هذا التشابه فان هدف نجيب محفوظ كان هدفا ميتافيزيقيا ، يتجاوز اي واقع محدد ويرمي الى وضع تصور كلي عن زمان غير محدود من خلال نسيج بالغ الواقعية والاصالة ، اما امين شنار فقد كان يهدف الى تفسير واقع محدد :

واقعنا العربي منذ دخول الاوروبيين الاستعماريين او الصهاينة الى بلادنا حتى نكسة ١٩٦٧ . واذ حاول ان يفسر الواقع بخلق «خرافة» موازية له فان لم يكن يستطيع ان يصل الا الى الخرافة ايضا طريقا لتصبح واقعه الخرافي . قديما قال اجدادنا : لا ينبت الخطي الا وشيجه ، والخرافة هي ثمرة الفكر الخرافي ، والغيب المجهول هو ثمن اللجوء الى الغيب المتعالم !

وهكذا يمكن ان يؤدي طريق تلخيص الواقع وتجاهل كل قسماته وتضاريسه وانقساماته وصراعاته والتسوية بين كل منها والوقوف من الجميع موقف الرفض دون تحديد الى نفس النهاية التي يؤدي اليها طريق تجاهل الواقع برمته وخلق تصور خرافي يتوهم صاحبه انه يمكن ان يقوم بديلا للواقع « يسهل » مهمة تفهم ذلك الواقع خلال الاصل: كلاهما سيؤدي الى طريق البحث عن مبرر لكل شيء في مكان ما خارج الواقع ذاته ، وفي زمن آخر غير تاريخه الحقيقي وخارج احتمالات مفرداته الحقيقية . كان هذا المبرر عند تيسير سبول هو عبثية كل صراعات الواقع وتطفل المتسائلين عن معناه على « عمق » بطله الفردي القمي ، وحكمته المدعاة . اما عند أمين شنار فكان المبرر هو عدم التمسك بحكمة القدماء مع عدم الانفتاح على العالم الجياش وراء الجبل الاصم ، وكانما حكمة القدماء قد منعت عنهم حكم التقادم ، وكانما الجبل الاصم قدر خرافي لا بد لهدمه من معجزة او كارثة . وسيؤدي الطريقان ايضا الى البحث عن طريق للخلاص منزل وغيبي ياتي كاقتراح باللجوء الى الجان المؤمنين بدلا من الاستناد الى الشياطين الكفرة : ولنا بعد هذا ان نتجاهل التساؤل عن قيمة كلا النوعين من مواجهة الواقع ومن نقده : قيمتهما الفكرية المباشرة ، وقيمتهما في اطار تراثنا الثقافي الروحي .

(للدراسة بقية)

القاهرة

سامي خشبة